

مهر و داد و بهار

(یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار)

به کوشش: امیرکاووس بالازاده



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحيم

مهرو داد و بهار (۱)

(یادنامه استاد دکتر مهرداد بهار)

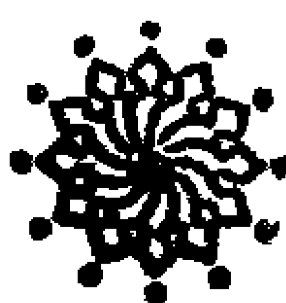


به کوشش: امیرکاووس بالازاده

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

شمارهٔ ۱۹۹

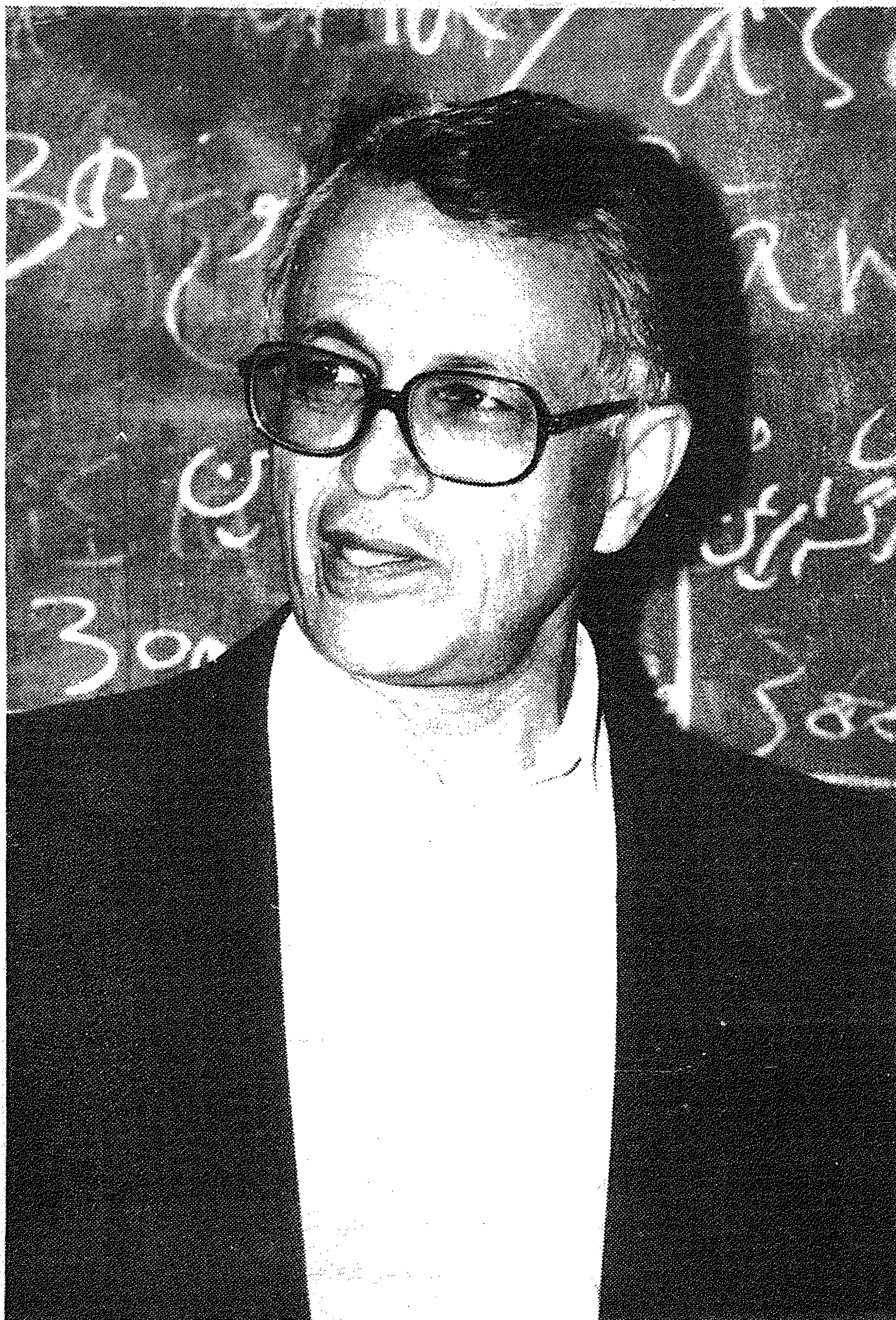
مهر وداد و بهار (۱): یادنامه مهرداد بهار / به‌کوشش امیر کاوس بالازاده ـ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۷
۳۷۲ ص.: مصور، نمونه ـ (سلسله) انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ شماره ۱۹۸)
ISBN 964-6278-28-0:
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
کتابنامه.
۱. بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ ـ ۱۳۷۳ ـ نامه‌ها و یادبودها.
۲. مقاله‌های فارسی ـ قرن ۱۴.
الف: بهار، مهرداد، ۱۳۰۸ ـ ۱۳۷۳. ب: بالازاده، امیرکاوس، ۱۳۳۴ ـ ، گردآورنده. ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان: یادنامه مهرداد بهار.
۹ م ۹ ب/BL ۳۰۳/۶ ۲۹۱/۱۳۰۹۲
کتابخانه ملی ایران ۷۷-۱۷۴۶۰م



تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) شماره ۱۰۰
تلفن ۳ـ۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس ۵۳۷۴۵۳۰

نام کتاب: مهـر و داد و بهـار (۱) (یادنامهٔ استاد دکتر مهرداد بهار)
به کوشش: امیر کاوس بالازاده
امور فنی: محمد رئوف مرادی
ناظر چاپ: کیانوش بیرون وند
تعداد: ۱۰۰۰ نسخه
نوبت چاپ: اوّل ۱۳۷۷
چاپ و صحافی: فرشیوه

شابک: ۰ـ۲۸ـ۶۲۷۸ـ۹۶۴ ISBN: 964-6278-28-0



فهرست مقالات

پیشگفتار ناشر

تجلیل و گرامیداشت استادان، محققان، پژوهشگران و اندیشمندانی که درخت تناور فرهنگ ایران را بارور کرده و بر آن برگ وباری زیبا و درخشنده نشانده‌اند، سنّتی است پسندیده که عقل و دین به تأییدش برخاسته‌اند. آنجا که پیامبر گرامی اسلام(ص) ساعتی تفکّر را برتر از هزار سال عبادت ـ بی‌محتوا ـ برمی‌شمارد و قلم عالمان حقیقی را بالاتر از خونِ شهیدان می‌انگارد، جایگاه رفیع و بلند علم و عالم چهره می‌نماید. و مگرنه آنکه انبیا را برای انسان‌سازی برانگیخته‌اند و انسان از اُنس می‌بالد و معنا می‌گیرد. راهنمایان معنوی، معلّمان واقعی و استادان نیز بشر صوری را به سوی مقام و شأن انسانی‌اش فرامی‌خوانند. دانشجویان و متعلّمان از سرچشمهٔ زلال اندیشگی خردمندان سیراب می‌شوند و چونان جویبارانی کوچک به‌هم می‌پیوندند و راه به سوی دریای بیکران معرفت می‌پویند. شمع وجود استادان و عالمان پیوسته فرو می‌کاهد تا چراغ علم و دانش برفروزد و این از «عشق» خیزد و «تاکسی لطیف طبع نباشد، عاشق نگردد، زیراکه دلهای پاک لطیف طبعان به صیقل عشق چون چهرهٔ ماه و عذار آفتاب روشن بود و ارواح روشن ضمیران از شراب محبّت و جام مودّت بی‌خویشتن باشد.»[1]

به بیانی دیگر، «فرزانگی» جوهر یگانه‌ای است که هرگز زوال و کاستی نپذیرد. شعله‌ای است که فرو نمیرد، بَل هردم پرفروغتر نماید و «خردمند» جاودانه زید و پوسیدگی و کاهش در او راه نیابد. و از همین‌روست که تجلیل و ستایش درخور پویندگان طریق علم و معرفت آنان را امیدوار به ادامهٔ مسیر و نوآموزان را تشویق و ترغیب به گام نهادن در این راه می‌کند. پژوهندگان و دانش‌آموختگان جانِ تپندهٔ

۱ـ *انیس النّاس*، شجاع، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۴۱، درباب آداب عشق ورزیدن و شرط آن.

کشوراند و خاصیّت آینه‌گی‌شان پرتوهای دانایی بر همه جا فرو می‌باراند.

«انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» نیز همچون ذرّه‌ای کوچک در این اقیانوس بی‌پهنه می‌کوشد با زدودن زنگار فراموشی از گردِ رخسار تابناک‌ترین چهره‌های میهن اسلامی سیمای درخشنده و نورانی آنها را دیگربار باز شناساند و در جهت نیل بدین مقصود اقدام به انتشار چندین «جشن نامه» و «یادنامه» در بزرگداشت نام و خاطرهٔ بزرگان فرهنگ ایران کرده و بر آن سر است که گامهایی دیگر در این زمینه بردارد. کتاب حاضر از جمله آثاری است که به همین منظور فراهم آمده و یادِ استاد عالیقدر و ایرانشناس برجسته شادروان دکتر *مهرداد بهار* را گرامی می‌دارد. وی فرزند پدری چون «ملک الشّعرای بهار» است که از ستارگان قدر اوّل آسمان ادب فارسی محسوب می‌شود. مهرداد بهار با خوشه‌چینی از خرمن فضل پدر گرانمایه‌اش به تحقیق و مطالعهٔ ادبیّات پیش از اسلام ایران پرداخت و حاصل آن برگردان آثاری نظیر «بندهش»، «واژه‌نامهٔ زاداسپرم» و... است. این دانشمند گرانقدر پس از سالها خدمت صادقانه به فرهنگ زادبومش و پرورش شاگردانی نخبه و برجسته در آبان ماه سال ۷۳ روی در نقاب خاک کشید و در جوار رحمت حق آرمید. خداوند روانش را با پاکان و نیکان محشور داراد.

گفتنی است همزمان با سالگرد درگذشت این استاد پرمایه مجلس بزرگداشتی در آبان ماه سال ۷۴ با حضور جمع زیادی از دوستان، شاگردان و علاقه‌مندان آن زنده‌یاد در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی برگزار شد.

مایهٔ خرسندی است که کتاب حاضر هنگامی انتشار می‌یابد که انجمن مراسم گرامیداشت پدر نام‌آور استاد، شاعر پرآوازه مرحوم ملک‌الشّعرای بهار را برپا داشت (۷۷/۷/۸). این همزمانی شایستهٔ تاملّی درخور و بایسته است.

دکتر کمال حاج سیّد جوادی

رئیس هیات مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

پیشگفتار گردآورنده

چهارسال از سفرِ اسطوره‌ای دوست و استاد عزیزمان دکتر *مهرداد بهار* گذشت و این قافلهٔ عمر عَجَب می‌گذرد. انگار دیروز بود که در کلاسِ درسش در دانشکدهٔ الهیّات حاضر می‌شدیم و باز در روزی مثل دیروز در همانجا به سوک نشستیم و با پیکرِ نحیف و تکیده‌ای که چون او نمی‌نمود، وداع گفتیم. و به راستی بدرود با یک دوست[1]، یک استاد شریف و یک انسان به تمام معنا، چه قدر دشوار است. و اکنون از مرگِ «بهار» چهار «بهار» رفته و «بهار» به «خزان» نشسته است، امّا «آتشی که نمیرد، همیشه در «دلِ» ماست».

... و شگفت آنکه این کتاب هم به صاحبِ خود می‌ماند و چهارسال است که در «وادی خاموشان» مأواگزیده است. هنوز بهار در عالم خاک منزل داشت و به افلاک نپیوسته بود که بسیاری از استادان و صاحبنظران و اهل معنا در داخل و خارج به ندای کوچکترین دانشجوی استاد پاسخ مثبت داده و هستهٔ نخستین اثر صورتِ ظاهر پذیرفت. هنوز «یادِ بهار» یادِ کسی نبود و اساساً کسی به یادِ «بهار» نبود - صوفی شهر بین که چون لقمهٔ شبهه می‌خورد.

گردآورنده بیخودانه می‌پنداشت که گامی ناچیز برای دوست - و استادش - برداشته وزان روی با همه کس راز باز می‌گفت و کلام پیرمُغان در خاطر نمی‌آورد که «خامُشی شرطِ وفاداری است» و «ترکِ این مرحله بی‌همرهی خضر مکن»... و «اگر کرد دید و چشید». فتنه‌ها چون پاره‌های شبِ تیره فراز آمدند و کار از دست بشد و

۱ـ خود بر این پای می‌فشرد که «دوست» ماست، نه استادمان.

وی به مقاومتی نومیدانه دست یازید و زمان پیوسته و پُرشتاب می‌گذشت و کاسهٔ صبر صاحبان مقاله لبریز می‌شد و عزمِ صاحب همّت کاستی می‌گرفت. سرانجام حکیم دل آگاهی عهدِ قدیم فرایاد آورد و از «بهارِ» بی‌خزان فرهنگِ ایران سخن راند. پیامش کارگر افتاد و تداعی نام‌ها باغ «بهار» گلستان ساخت.

از سوی دیگر، در این دوران تیرهٔ پُرمحنت داسِ اجل گُلی دیگر از گُلزار علم و معرفت کشور بدروید. استاد دکتر *احمد تفضّلی* در حادثه‌ای موحش و جانسوز از جهانِ فانی رخت به سرای باقی کشید و دوستان و شاگردانش را در اندوهی ژرف فرو بُرد. یاد و خاطره‌اش همیشه «بهار»ی و سبز باد.

در مورد مطالبِ کتاب حاضر چند نکتهٔ زیر گفتنی است:

ـ بنا بود نام اثر «یادِ بهار» باشد، ولی پس از رایزنی با دکتر «رحیم رضازادهٔ ملک» عنوان «مهر و داد و بهار» را برگزیدیم، زیرا اولاً استاد در مهرماه پای به عالم وجود نهاده بود و «مهر» را سخت پاس می‌داشت و مهربانی را. و ثانیاً «بهار» به قطب نزول، «داد» به قانون حاکم بر کائنات و «مهر» به قطب صعود به شکلی رازگونه اشارت می‌کند.

ـ یک یک مقالات با دقّت هرچه تمامتر ویراسته و پیراسته شده‌اند و در صورت لزوم توضیحاتی به متن افزوده‌ایم.

ـ نوشتار استادان و صاحبنظران براساس سنجش نام فامیل آنها با حروف الفبای زبان فارسی ترتیب یافته است و در ترجمه‌ها نام مؤلّف اصلی ـ و نه مترجم ـ ملاک بوده است.

از آقای دکتر کمال حاج سیّدجوادی رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی که با گشاده‌دستی امکانات چاپ این کتاب را فراهم آوردند، صمیمانه سپاسگزارم.

امیر کاوس بالازاده

۲۶ مرداد ماه ۱۳۷۷

امیر کاوس بالازاده

نگاهی کوتاه به زندگی و آثار زنده یاد دکتر مهرداد بهار

دکتر ملک مهرداد بهار، پژوهشگر اساطیر ایران، در مهرماه سال ۱۳۰۸ به عنوان پنجمین فرزند در خانوادهٔ دانش‌پرور شاعر پرآوازه استاد محمّد تقی بهار (ملک‌الشعراء) چشم به جهان گشود. تحصیلات متوسطهٔ خود را در تهران گذراند و سپس در رشتهٔ زبان و ادب فارسی ادامهٔ تحصیل داد. در این مدّت از محضر فرزانگانی چون استاد پورداود، استاد بدیع‌الزّمان فروزانفر و بیش از همه پدر ادیب و سخنورش بهره‌ها برد. ۶ سال هم در دانشکدهٔ شرق‌شناسی دانشگاه لندن در رشتهٔ ایران‌شناسی به تحقیق و مطالعهٔ زبانهای پارسی باستان و اوستا و پارسی میانه و پارتی و تاریخ و فرهنگ ایران پرداخت. استادانش نامدارانی چون پروفسور هنینگ، پروفسور مکنزی، پروفسور مری بویس و پروفسور هارولد بیلی بودند.

مهرداد بهار دکترای زبان‌شناسی خود را با گرایش زبان و ادبیّات ایران باستان در ایران گرفت. رسالهٔ دکتری‌اش «آفرینش در اساطیر ایران» محصول پژوهشی دوساله است. پس از بازگشت به وطن، در رژیم گذشته، شغلی ناخواسته در بانک مرکزی به او دادند. استاد این کار را، که با مقام علمی و روحیه‌اش ناساز بود، سخت ناخوش می‌داشت و شگفتا که سرانجام به افتخار بازنشستگی از آن نیز نایل آمد. با وجود ناهمدلی‌های زمانه، در بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستان ادب و هنر مسئولیت گروه زبانهای باستانی و اساطیر را برعهده گرفت. بسیاری از چهره‌ها و پژوهشگران

شناختهٔ امروز شاگردان آن روزگار دکتر مهرداد بهاراند. از سال ۱۳۵۲ در گروه فرهنگ و زبانهای باستانی دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران به عنوان عضو هیات علمی مدعوّ به تدریس پرداخت. در واپسین سالهای عمر در گروه تاریخ ادیان دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران درس داد.

زنده‌یاد دکتر مهرداد بهار روز یکشنبه ۲۲ آبان ماه سال ۱۳۷۳ پس از جدالی طولانی با بیماری مهلکی که آرام آرام جسمش را فرسود، در سن ۶۵ سالگی در بیمارستان ساسان تهران دار فانی را وداع گفت.

پیکرِ استاد با حضور پژوهشگران، اندیشمندان، نخبگان علم و ادب و شاگردانش در فضایی اندوهبار از بیمارستان به دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران انتقال یافت و بعد از سوگواری و سخنرانی یکی از روحانیان به‌بهشت‌زهرا حمل شد و در قطعهٔ ۸۸ آرام گرفت.

استاد فقید در زمان حیات دمی از تحقیق و مطالعه نیاسود و پیوسته شاگردان را نیز بدین شیوه فراخواند. از انسانیّت، فروتنی و آزادمنشی سرشار بود و با این فضایل والا بر اندیشه و قلب شاگردان و دوستانش سخت تأثیر می‌نهاد. دانشجویانش را با رویی گشاده و حوصلهٔ تمام می‌پذیرفت و در کمک و راهنمایی آنها به‌جدّ می‌کوشید. پژوهش و تحقیق را پاس می‌داشت و از یکسونگری و تعصّب می‌پرهیزید. در کلاس درس فروتنانه می‌گفت: «سخنان مرا یکسر مَپذیرید. خود بخوانید و به شناخت برسید. زیرا من از خطا و اشتباه بری نیستم.»

استاد در آخرین نوشته‌ای که به عنوان پیش‌گفتار بر کتاب «جستاری چند در فرهنگ ایران»، به تاریخ ۲۱ مهرگان ۱۳۷۳، نگاشته است، یکبار دیگر بر این نکته تاکید می‌کند: «شخص باید بتواند آزادانه همهٔ مکاتب فکری را بشناسد و از میان چنین مطالعهٔ وسیعی، راه خویش را در بررسی مسائل برگزیند. در چنین نحوهٔ اندیشه‌ای که نگارنده گزیده است، هیچ واقعه‌ای به خودی خود رخ نمی‌دهد. علل وقوع حوادث اجتماعی ـ تاریخی فردی نیست و نیاز به زمینه‌های مساعد اجتماعی ـ تاریخی دارد و شرایط جغرافیایی و روانی انسان‌ها در روی دادن حوادث مؤثّر است.

نکته اینجاست که نه هرکه مدّعی برداشتی عینی است، درواقع به درستی گام

برمی‌دارد و نه هرکس که در عینی دیدن تاریخ دچار تعصّب گردد، راه راست می‌پیماید.... .

... مطالبی که در این کتاب آمده، توجّه به این نکته دارد که از هرگونه تعصّبی به‌دور باشد، ولی واقعاً ممکن است نگارنده قادر نبوده باشد که همهٔ حقیقت را ببیند. کاملاً ممکن است نکته‌های چندی از دید او به دور مانده باشد.»

و در پایان از بیماری سهمگین خود می‌گوید: «دریغ که بیماری یاری نمی‌دهد که دیباچه‌ای جامع بنویسم و مقالات را یک به یک بر رَسَم، و این امری است که پیوسته در نظر داشته‌ام و اکنون که کتاب به‌چاپ می‌رسد، بیماری تمرکز فکری‌ام را چنان آشفته است، که قادر به کاری جدّی‌تر نیستم.»

آثار و تالیفات استاد:

از استاد فقید کتابها و نوشته‌های چندی به یادگار مانده است که عبارتند از:

۱. *واژه نامهٔ بُنْدَهِش* (bun dahišn = اساس آفرینش):

نام مؤلّف بندهش فرنبغ است که در اواخر قرن سوم هجری می‌زیسته. این کتاب انباشته از داستانهای آفرینش، نبرد هرمزد و اهریمن، تاریخ اساطیری و واقعی ایران، سرانجام جهان، رستاخیز و تن‌پسین است. بحث‌هایی نیز دربارهٔ نجوم، احکام نجوم، تقویم، جغرافیا، جانورشناسی و گیاه‌شناسی ایران پیش از اسلام دارد. این واژه‌نامه نخستین کوشش استاد برای درک متن بندهش و در زمان خودکاری بی‌سابقه بود. دکتر بهار در واپسین سالهای زندگی همواره تاکید می‌کرد که چندان به درستی مطالب واژه‌نامه اعتقاد ندارد. با این حال هنوز هم می‌توان در قرائت متن از آن بهره جست.

کتاب در سال ۱۳۴۵ در سلسله انتشارات بنیاد فرهنگ ایران به چاپ رسید.

۲. *واژه‌نامهٔ زاد اِسپرم* (Zatsparam)، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱:

گزیده‌های زاداسپرم اثری هم‌زمان بندهش و محتوی مطالبی است دربارهٔ نبرد هرمزد و اهریمن، آفرینش، زندگی زردشت، وجود انسان و تشابه آن با جهان نجومی و نیز مسائلی دربارهٔ پایان جهان. کتاب را «زاداسپرم» فرزند «جوان جم» رد پارس و کرمان در قرن سوم هجری نوشته است.

این واژه‌نامه پس از گذشت سالها هنوز در برگردان متن سخت به کار می‌آید. قرائت‌ها و نظرات استاد دربارهٔ جمله‌پردازیهای کتاب راهگشای درک نوشتهٔ پارسی میانه است.

۳. *اساطیر ایران*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲:

این کتاب براساس برگردان چند متن پارسی‌میانه شکل گرفته است. پیشگفتار مفصّلی که دکتر بهار تحت عنوان «دربارهٔ اساطیر ایران» برآن افزوده، از مطالب بدیع و بکر سرشار است. استاد این اثر را محصول دوران اوّلیهٔ تحقیق و مطالعه می‌دانست و چندان معتبر نمی‌شمرد. با این حال همچنان می‌توان بر مقدّمهٔ کتاب استناد کرد و آن را نمونهٔ درخشانی از کار علمی به حساب آورد.

۴. *پژوهشی در اساطیر ایران* (پارهٔ نخست)، انتشارات توس، زمستان ۱۳۶۲:

این کتاب، همان اثر یادشده در بالاست که به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر انتشار یافت و در همین راستا به دو جلد بخش شد: پارهٔ نخست متن‌ها و یادداشت‌ها را دربر گرفت و قرار بود پارهٔ دیگر به بحث و تحلیل اساطیر ایران بپردازد.

استاد در دیباچهٔ کتاب می‌نویسد: «وجود این تغییرات جزیی و کلّی باعث شد که نگارنده نام کتاب را تغییر دهد، زیرا با وجود آن که این اثر کمابیش همان اثر قبلی است، ولی میزان تغییرات چنان است که دیگر کیفیتی یگانه با آن ندارد.

...کتاب حاضر، تنها بر مبنای متن‌های مزدیسنی میانه که از اواخر عهد ساسانیان و دوسه قرن نخستین اسلامی بازمانده، بنا شده است. سبب این گزینش این است که برای مطالعهٔ اساطیر قومی چون ایرانیان که دارای اساطیر مکتوبی از دورانهای کهن، میانه و نو فرهنگ خود هستند، بهتر است آثار ادوار مختلف فرهنگی ایشان را به‌یکدیگر درنیامیخت و آثار اساطیری هر مقطع فرهنگی را به‌صورتی مجزّا گردآوری کرد و مورد مطالعه قرار داد...»

استاد در روزهای پایان زندگی این جلد را با دقّتی شگرف از نو تصحیح کرده و می‌خواست شکل ویراسته‌ای از آن را به چاپ برساند و دریغ می‌خورد که نمی‌تواند پارهٔ دوم کتاب را تنظیم و تألیف کند.

۵. *پژوهشی در اساطیر ایران* (پارهٔ نخست و دویم)، ویراستار کتایون مزداپور، انتشارات آگه، تهران ۱۳۷۵.

این کتاب درواقع همان کتاب ذکر شده در بالا به اضافهٔ ۱۰۰ صفحه از یادداشتهای پراکندهٔ استاد در مورد اسطوره است. پارهٔ دویم دنبالهٔ جلد اوّل نیست، بلکه کتابی مجزّاست که یازده عنوان کلّی داشته است:

دربارهٔ اسطوره، اقوام و تطوّر فرهنگی در نجد ایران، منابع اساطیر ایران، اساطیر ایران علل بنیادی، تحوّل، شکل، آیین در ارتباط با اسطوره، خویشکاری اساطیر ایران، حماسه‌ها و سیر دوسویهٔ اسطوره و حماسه.

نگارنده به طور مکرّر از استاد شنیده است که ایشان یادداشتهای خود دربارهٔ اسطوره را قابل چاپ نمی‌دانست و اعتقاد داشت اینها پژوهش‌های ابتدایی وی در هنگامی بوده است که تازه با نظرات الیاده و یونگ آشنا شده است.

علاوه بر این، دو آرزوی دیگر دکتر بهار در این کتاب جامهٔ عمل نپوشیده است. آن زنده یاد مایل بود بخش زندگی زردشت از دفتر هفتم دینکرد ترجمه و به کتاب افزوده شود. متأسّفانه دکتر مزداپور از ابتدای مطلب تا شروع زندگی زردشت از دینکرد را برگردانده و از ترجمهٔ بقیّهٔ اثر صرفنظر کرده است که بدبختانه این قسمت ربطی به سیر منطقی کتاب حاضر ندارد.

به‌علاوه، از آنجا که دکتر بهار ترجمهٔ بندهش را از جمله بهترین آثار خود می‌شناخت، اصرار داشت آخرین چاپ کتاب پژوهشی در *اساطیر ایران* با بهره گیری از این برگردان انتشار یابد، ولی ویراستار محترم نظر استاد را رعایت نکرده و عیناً متن (ترجمهٔ بندهش) چاپهای اوّل و دوم را آورده است.

۶. بندهش: فرنبغ دادگی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹:

بندهش متنی است به زبان پارسی‌میانه که در آن از موضوع آفرینش، پایان جهان و پیشگویی تاریخی در اندیشهٔ مزدیسنی سخن رفته است. دکتر بهار خود می‌نویسد که از همان ابتدا که به‌تحصیل در زبانها و فرهنگ ایران پیش از اسلام پرداخت، به‌ترجمهٔ بندهش سخت دل بست. وی پس از بیست واند سال تحقیق و پژوهش بر روی متن و بررسی همهٔ کارهای صورت گرفته، سرانجام ترجمهٔ فارسی را به‌فرجام رساند. دقّت، موشکافی و دیدگاههای بخردانهٔ استاد در جای‌جای کتاب به‌چشم می‌خورد و به جرأت می‌توان این برگردان را یکی از واپسین تلاش‌ها در راه درک متن پارسی میانهٔ بندهش به شمار آورد.

۷. ***تخت جمشید:*** **مهرداد بهار، نصرالله کسراییان، زمستان ۱۳۷۲:**

این مقاله که آخرین کار تحقیقی دکتر بهار به شمار می‌آید، در هنگامهٔ نبرد بی‌امان او با مرگ و نیستی نوشته شد. استاد پیش از معرفی و بررسی بنای تاریخی تخت‌جمشید به بیان دیدگاههای خود دربارهٔ تمدّنهای پیش هخامنشی می‌پردازد. او همواره بر این باور بود که شناخت فرهنگ و تمدّن ایران بدون درک ویژگی‌ها، تأثیرگذاریها و تأثیرپذیریهای جهان بین‌النّهرین و ایلام کاری غیرممکن و غیراصولی است. آن زنده‌یاد از بیان این گفته که تمدّن هخامنشیان محصول اندیشهٔ ایرانی و غیرایرانی است، پروایی نداشت و از این‌رو، تعصّب و یکسونگری ناسیونالیسم افراطی را سخت می‌نکوهید. در نظر او جهان باستان کلّ واحدی را تشکیل می‌داد که در آن انسانها می‌آموختند و می‌آموزاندند و هیچ پدیده و فکر و اندیشه‌ای محصول نبوغ صرف فرد یا تمدّنی خاصّ نبود، بلکه تحت اثر شرایط کلّی اجتماعی، انسانی و طبیعی آن موضوع پدید می‌آمد.

۸. ***سخنی چند دربارهٔ شاهنامه،*** **پیوست کتاب داستانهای شاهنامهٔ فردوسی، انتشارات سروش و نگار، تهران ۱۳۷۲:**

این نوشته، علاوه بر یک رشته تعریف‌های مقدماتی دربارهٔ حماسه، عبارت است از تحلیل تاریخی ـ فرهنگی منشأ حماسه‌های ایرانی از اوستا تا شاهنامه و بررسی تحوّل و رشد این حماسه‌ها.

استاد مقالهٔ حاضر و تخت جمشید را ماحصل آخرین پژوهش‌ها و یافته‌های خود در زمینهٔ فرهنگ و تمدّن ایران باستان می‌انگاشت.

۹. ***جستاری چند در فرهنگ ایران،*** **انتشارات فکر روز (چاپ اوّل ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۶):**

مؤلّف در مورد این اثر می‌نویسد: «کتابی که در دست دارید، گزیدهٔ مقالات و گفت وشنودهایی دربارهٔ فرهنگ، تاریخ و زبان ایران در اعصار باستانی است که در طی سی سال فراهم آمده و منتشر شده است. البته هرگز مدّعی آن نیستم که از همهٔ مطالب آن می‌توان دفاع کرد، ولی برآنم که این کتاب در تمامیّت خود دیدی مشخّص را دنبال می‌کند. این دید اجتماعی ـ تاریخی است که در جست وجوی حقیقت ملموس و منطقی است و براساس بررسی عینی، و نه ذهنی، به پدیده‌های اجتماعی ـ تاریخی می‌نگرد.

... مباحثی در این کتاب مطرح است که قابل خواندن و اندیشیدن است. علل سقوط اشکانیان، تعارض تجارت و برزیگری در ایران عصر اشکانی، بررسی آیین زورخانه و ارتباط آن با عیّاری و آنچه دربارهٔ تحوّل اساطیر به حماسه در ایران مطرح است...

نظری دیگر که بنا بر آن، فرهنگ ایران زیر تأثیر فرهنگ بین‌النّهرینی است، هرچند موردتوجّه استادان غربی بوده، امّا به‌اثری مستقل در این باره نپرداخته‌اند...»

۱۰. ***ادبیّات مانوی***، مهرداد بهار، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، زیر چاپ توسط انتشارات زنده رود:

این کتاب برگردان متن‌های پارسی‌میانهٔ مانوی یافت شده در تُرفان چین است.

۱۱. ***دربارهٔ قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمّدتقی خان پسیان***، انتشارات معین، تهران ۱۳۶۹:

ماجرای خراسان که در سال ۱۳۰۰ شمسی رخ داد، زمینهٔ تازه‌ای برای بروز شیفتگی به نمونهٔ ازلی شهادت قهرمان دلاور و مظلوم پدید آورد و گونه‌ای ادبیّات روزنامه‌ای وسطحی به‌گرد آن شکل گرفت و شاید لازم باشد که بار دیگر، بدون حبّ و بغض و زنجیرگسیختگیهای احساسات، نگاهی تازه به این واقعه افکنده شود و تحقیقی مورّخانه انجام پذیرد.

استاد در مقدّمهٔ کتاب ضمن اشاره به مسائل بالا می‌نویسد: «آنچه مرا وادار به انتشار این اثر می‌کند، تمایل به چنین تحقیقی ـ تحقیق مورّخانه ـ نیست، زیرا نه‌تنها خود را مورّخ نمی‌شناسم، بلکه حتّیٰ اطلاعی جامع دربارهٔ وقایع یکصدسالهٔ اخیر ایران ندارم و تنها خود را علاقه‌مندی به تاریخ ایران می‌دانم و در این حدّ غیرتخصصی از آن آگاهم. در این اثر نیز کوششی جدّی برای تجزیه و تحلیل قیام خراسان دیده نخواهد شد. مسالهٔ عمده انتشار اسنادی است که برحسب اتّفاق به‌دستم افتاده و دریغم آمده است که آنها را در دسترس علاقه‌مندان قرار ندهم.»

۱۲. ***مجلّهٔ دانشکده، مدیر و مؤسس محمّدتقی بهار***، به کوشش مهردادبهار، انتشارات معین، تهران ۱۳۷۰:

این کتاب مجموعه‌ای است از شماره‌های مجلّهٔ دانشکده، که نخستین آنها در

اردیبهشت ماه سال ۱۲۹۷ منتشر شد. دکتر مهرداد بهار در پیشگفتار خود بر این کتاب می‌نویسد: «مطالب این مجلّه از سوی ادیبان و فرهیختگانی همچون محمّد تقی بهار و سعید نفیسی نوشته می‌شد که در اندیشهٔ نوآوری در ادبیّات و تفکّر معاصر بودند.»

و در جای دیگر به موضوع میانه روی در اندیشه، که خود سخت بدان پایبند بود، اشاره می‌کند و آن را معقول‌ترین راه می‌انگارد: «جهش‌های نابهنگام و شعارهای به ظاهر انقلابی که با مرزهای رشد فرهنگی و اجتماعی جوامع ناهماهنگ باشد، عاقبت خوشی را نوید نمی‌دهد و جز مرگ و نیستی و فقر مادّی و فرهنگی چیزی برجای نمی‌نهد.»

۱۳. ***دیوان اشعار ملک‌الشّعرای بهار***، به کوشش مهردادبهار، توس، تابستان ۱۳۶۸:

کتاب مجموعهٔ اشعار استاد محمّد تقی بهار (ملک‌الشّعرا) است که با مقدّمهٔ فاضلانهٔ مهرداد بهار در دو جلد منتشر شده است. استاد این پیشگفتار را از بهترین آثار خود می‌دانست و آرزو داشت روزی بتواند کتاب «سبک‌شناسی» پدر را هم به شکل علمی بیاراید. افسوس که زمانه مجال اینکار را نداد.

۱۴. ***ادیان آسیایی***، نشر چشمه، تهران ۱۳۷۵:

این کتاب از به‌هم پیوستن سه گفتار مستقل دربارهٔ ادیان آسیایی در عهد باستان فراهم آمده و برای بهره‌مندی دانشجویان رشتهٔ تاریخ ادیان تدوین شده است.

دکتر بهار در گفت وگوهای خود با نگارنده و دیگر شاگردانش مخالف چاپ این جزوهٔ درسی بود و گاه از اینکه مطالب پراکنده‌اش به شکل جزوه درآمده، ناخرسند می‌نمود. به‌هر حال، علیرغم میل باطنی آن شادروان، جزوهٔ مذکور به صورت کتاب منتشر شد.

۱۵. ***از اسطوره تا تاریخ***، نشر چشمه، تهران ۱۳۷۶.

آن زنده یاد آثاری هم برای کودکان و نوجوانان تالیف کرده که عبارتند از:

۱ـ **جمشیدشاه**، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

۲ـ **بستور**، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان.

۳ـ ***رستم و سهراب***.

۴ـ ***رستم و دیوسفید***، انتشارات نگار.

محسن ابوالقاسمی

پیشوندهای فعلی

۱ـ در ایرانی باستان

برخی از پیشوندهای فعلی ایرانی باستان در اصل حرف اضافه و برخی دیگر در اصل قید هستند. antar، که در فارسی دری «اندر»، «در» شده، حرف اضافه است و به‌عنوان پیشوند فعلی هم به‌کار رفته است. para، به‌معنی «دور»، قید است و به‌عنوان پیشوند فعلی هم به‌کار رفته است.

نحوهٔ استعمال پیشوند فعلی به‌شرح زیر است:

۱ـ پیشوند فعلی با فاصله و یا بی‌فاصله پیش از فعل می‌آید. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، apa به‌معنی «دور»، پیشوند فعلی برای barōiš است که با فاصله پیش از فعل آمده است:

apa hača ązahibyō miθra barōiš . (1)

شرح واژه‌ها:

hača: از. واژهٔ از بازماندهٔ hača است.

ązahibyō: حالت مفعولی عنه جمع خنثی است، از ązah: اندوه.

miθra: حالت ندایی مفرد مذکّر است، از miθra: مهر، یکی از ایزدان دین زردشتی.

barōiš: فعل تمنّایی دوم شخص مفرد است ازصورت اصلی bar-a-i-š*. bar ریشه

و a نشانه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به‌کار می‌رود. i نشانهٔ وجه تمنّیٰ و š شناسه است. ریشهٔ bar به‌معنی «حمل کردن» است و با پیشوند فعلی apa «دورکردن» معنی می‌دهد.

ترجمه:

[کاش] ای مهر [ما را] از اندوه‌ها دور کردی‌یی.

۲ـ یک پیشوند فعلی ممکن است یک بار با فاصله و یک بار بی‌فاصله پیش از فعل بیاید. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، hąm یک بار پیش از iδa šaētəm آمده و یک بار پیش از فعل bārayən:

hąm iδa šaētəm hąm bārayən . (۲)

شرح واژه‌ها:

iδa: قید است به‌معنی «اینجا».

šaētəm: حالت مفعولی مفرد مذکّر است از šaēta: خواسته.

bārayən: فعل انشایی سوم شخص جمع است، در معنی فعل امر، از: bāraya که ماده است از bār صورت بالاندهٔ ریشهٔ bar به‌معنی «حمل کردن» و aya نشانه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به‌کار می‌رفته است. bār با پیشوند فعلی hąm «به‌هم آوردن» و «انباردن» معنی می‌دهد.

ترجمه:

این جا خواسته انبار کنند.

۳ـ هنگامی که فعل پیشونددار باید تکرار شود، به‌جای تکرار فعل و پیشوندش، تنها پیشوند تکرار می‌شود. در شاهد زیر، که از زبان اوستایی است، frā به‌جای فعل پیشونددار fraorənta به‌کار رفته است:

aya daēnaya fraorənta ahurō mazdå ašava, frā vohu manō frā... . (۳)

شرح واژه‌ها:

aya: صفت اشاره در حالت مفعولی‌معه مفرد مؤنث است، به‌معنی «به‌این».

daēnaya: حالت مفعولی‌معهٔ مفرد مؤنث است، از: daēnā = دین. واژهٔ «دین» بازماندهٔ daēnā است.

fraorənta: فعل ماضی سوم شخص مفرد است از صورت اصلی frā̆-ur-na-ta. ta شناسه و na نشانه‌ای است که برای ساختن ماده از ریشه به‌کار می‌رود. ur صورت ضعیف ریشهٔ var به‌معنی «گزیدن» است. ریشهٔ var با پیشوند فعلی frā̆ «ایمان آوردن» معنی می‌دهد. «گرویدن» از ریشهٔ var گرفته شده است.

mazdā̊ و ahurō هر دو حالت فاعلی مفرد مذکّر هستند از: mazdāh و ahura.

ašava: حالت فاعلی مفرد مذکّر است از: ašavan = اشو، مقدّس.

manō و vohu: حالت فاعلی مفرد خنثی هستند از: manah و vahu.

ترجمه:

به‌این دین گروید اهوره مزداه اَشو، وَهومنه (= بهمن)...

۴ـ یک فعل ممکن است دو پیشوند فعلی داشته باشد:

para-ā-kan: پراگندن.

پیشوندهای فعلی از نظر معنی به‌شرح زیر به‌کار رفته‌اند:

۱ـ پیشوند فعلی در معنی اصلی خود به‌کار رفته است.

۲ـ پیشوند فعلی به‌ریشه‌هایی معنی‌های خاصّی داده است.

۳ـ پیشوند فعلی تأثیری در معنی ریشه‌ها نکرده و بودن و نبودن آن یکی است. تنها تأثیری که می‌توان برای پیشوند فعلی فرض کرد، این است که بگوییم فعل پیشونددار مؤکّد است و فعل بی‌پیشوند مؤکّد نیست.

پیشوند ā در اصل دلالت می‌کند بر انجام گرفتن و یا دادن کار به‌سوی متکّلم.

ریشهٔ bar به‌معنی «حمل کردن» است و با پیشوند فعلی ā «حمل کردن به‌سوی متکلّم» معنی می‌دهد. ریشهٔ gam به‌معنی «حرکت کردن» است و با پیشوند فعلی ā «حرکت به‌سوی متکلّم» معنی می‌دهد.

ریشهٔ kan به‌معنی «افگندن» است و با پیشوند فعلی ā «پُر کردن» معنی می‌دهد. ریشهٔ rād به‌معنی «آماده کردن» است و با پیشوند فعلی ā «آراسته کردن» معنی می‌دهد.

ریشهٔ had به‌معنی «نشستن» است و با پیشوند فعلی ni به‌همان معنی است. ریشهٔ kan به‌معنی «افگندن»، با پیشوند فعلی awa به‌همان معنی است.

برخی از پیشوندهای فعلی ایرانی باستان با معنی اصلی آنها:

پیشوندهای فعلی	معنی اصلی
ā	به‌سوی
antar	اندر
apa	دور
awa	فرو
frā̆	فرا
ham/n	هم
ni	فرو
para	دور
pati	به‌سوی، به‌ضد
us/z	بیرون
wi	جدا

۲ـ در فارسی میانه

پیشوندهای فعلی ā، apa، awa، ham/n، ni، para، pati، us/z و wi به‌زبان فارسی میانه نرسیده‌اند. در برخی فعلهای فارسی میانه پیشوندهای نامبرده به‌صورت مرده دیده می‌شوند:

ā: در āmadan: آمدن و āwurdan: آوردن.

apa: در abgandan: افگندن و awwēnīdan: زشت شمردن.

awa: در ōzadan: اوژدن و ōbārdan: اوباردن.

ham/n: در handāxtan: انداختن و hangārdan: انگاردن.

para: در pahrēxtan: پرهیزیدن و parāgandan: پراگندن.

pati: در payrāstan: پیراستن و padīriftan: پذیرفتن.

us/z: در uskārdan: سگالیدن و izwārdan: دریافتن.

wi: در wirāstan: ویراستن و wišādan: گشادن.

پیشوندهای زندهٔ زبان فارسی میانه عبارت‌اند از:

abar، abāz، andar، ēr = زیر، frāz، frōd، pēš و ul.

abar بازماندهٔ upari ایرانی باستان است. upari در ایرانی باستان قید و حرف اضافه است، به معنی «بر».

abāz بازماندهٔ upāčā* ایرانی باستان است. upāčā* در ایرانی باستان قید است، به‌معنی «باز».

andar بازماندهٔ antar ایرانی باستان است.

ēr بازماندهٔ adara* ایرانی باستان است. adara* در ایرانی باستان قید است، به‌معنی «زیر».

frāz بازماندهٔ frāča* ایرانی باستان است. frāča* در ایرانی باستان قید است، به‌معنی «فراز».

frōd بازماندهٔ frawata* ایرانی باستان است. frawata* در ایرانی باستان قید است، به‌معنی «فرود».

pēš بازماندهٔ paišya* ایرانی باستان است. paišya* در ایرانی باستان حرف اضافه است، به‌معنی «پیش».

ul بازماندهٔ ṛdwa* ایرانی باستان است. ṛdwa* در ایرانی باستان قید است، به‌معنی «بالا».

نحوهٔ کاربرد پیشوندهای فعلی در زبان فارسی میانه مانند نحوهٔ کاربرد آنهاست در زبان ایرانی باستان. ul در شاهد نخست بی‌فاصله پیش از فعل و در شاهد دوم بافاصله پیش از آن آمده است:

wādahrām yazd... kē wād, āb ud ādur ul ahrāmēd... .(۴)

شرح واژه‌ها:

wādahrām: دو واژه است. ۱-wād: «باد»، مجازاً به‌معنی «جان». ۲_ahrām: مادهٔ مضارع است به‌معنی «بالا بردن» و «بالا رفتن». این واژهٔ مرکّب به‌معنی «بالابرندهٔ روح» نام ایزدی است از ایزدان مانوی که وظیفهٔ او نجات دادن جانهاست از جهان مادّی و روانه کردن آنها به بهشت.

yazd: ایزد.

kē: که.

āb: آب.

ādur: آذر.

«آب» و «آذر» از عناصری هستند که جهان نیکی از آنها ساخته شده است.

ترجمه:

ایزد جان بالا بر... که باد، آب و آذر را بالا برد...

mihryazd ud... ul ō wahištaw ahrāft hēnd .(۵)

شرح واژه‌ها:

mihryazd: دو واژه است. ۱ـ mihr: مهر، ۲ـ yazd: ایزد. ایزد مهر یکی از ایزدان دین مانی است.

ud: و.

ō: حرف اضافه است، به‌معنی «به»، «به‌سوی».

wahištaw: این واژه، که در فارسی دری «بهشت» شده، بازماندهٔ wahišt ahu ایرانی باستان است. wahišta یعنی «بهترین» و ahu به‌معنی «هستی» است. این واژهٔ مرکّب «بهترین هستی» معنی می‌دهد.

ahrāft: مادهٔ ماضی ahrām است، به‌معنی «بالا بردن» و «بالا رفتن».

hēnd، که در فارسی دری «اند»، «ـِ ند» شده، فعل مضارع سوم شخص جمع است از h = بودن. ahrāft hēnd: فعل ماضی اخباری سوم شخص جمع است.

ترجمه:

ایزد مهر و.. بر به‌سوی بهشت خاستند.

پیشوندهای فعلی زبان فارسی میانه از نظر تأثیر در معنی فعل، همانند پیشوندهای فعلی زبان ایرانی باستان هستند.

در شاهد زیر abar rasīdan به‌معنی «به‌بالا رسیدن» است:

ud čahārum gām bē ō ān ī asar rōšnīh... abar rasēd .(۶)

شرح واژه‌ها:

ud: و.

čahārum: چهارم.

gām: گام.

bē ō: به.

ān ī: آنِ، جانشین کسرهٔ اضافه است.

asar: مرکّب است از a پیشوند نفی و sar= سر. این واژهٔ مرکّب به‌معنی «بی‌آغاز» و «ازلی» است.

rōšnīh: روشنی.

ترجمه:

[روان نیکوکاران پس از مرگ] ... و چهارم گام به‌روشنی ازلی بَر رَسد.

ahrāftan در زبان فارسی میانه به‌معنی «بالا رفتن» است. در شاهد زیر با abar به‌کار رفته و پیشوند abar در معنی آن تغییری نداده است:

pas fratum gām pad humat ... abar ahrāmēd .(۷)

شرح واژه‌ها:

pas: پس.

fratum: نخست.

pad: به.

humat: اندیشهٔ نیک. این واژه بر طبقه‌ای از آسمان هم اطلاق شده است.

ترجمه:

[روان نیکوکاران پس از مرگ] پس نخستین گام به‌اندیشهٔ نیک ... بَر رَوَد.

در شاهد زیر abāz rasīdan به‌معنی «دوباره رسیدن» است:

dāmiz i man ēdōn nē tuwān kardan ku abāz ō xwēšīh i man nē rasēnd . (۸)

شرح واژه‌ها:

dāmiz: تشکیل شده از: ۱ـ dām: اسم جمع است، به‌معنی «آفریدگان»، ۲ـ z: نیز. i پیش از z برای سهولت تلفّظ آمده است.

man: من.

ēdōn: ایدون (این چنین).

nē: نه.

tuwān: توان.

kardan: کردن.

ku: که.

ō: به، به‌سوی.

xwēšīh: خویشی، یعنی مالکیّت.

ترجمه:

[اهوره مزداه به‌اهریمن می‌گوید]: نیز آفریدگان من را ایدون نتوان کردن که باز به‌خویشی نرسند.

در شاهد زیر abāz dāštan به‌معنی «جلوگیری کردن» است:

ud kirbakkar mardum az kirbag kardan abāz dārēd . (۹)

شرح واژه‌ها:

kirbakkar: کرفه‌گر، نیکوکار.

mardum: مردم.

az: از.

kirbag: کرفه، کارنیک.

kardan: کردن.

ترجمه:

[حکومت بد] ... و کرفه‌گر مردم را از کرفه کردن باز دارد.

۳ـ در فارسی دری

پیشوندهای فعلی فارسی دری بازمانده‌های پیشوندهای فعلی زبان فارسی میانه هستند:

فارسی میانه	فارسی دری
abar	بر
abāz	باز، وا
andar	اندر، در
frāz	فراز
frōd	فرود، فرو
pēš	پیش

ēr و ul زبان فارسی میانه به‌فارسی دری نرسیده‌اند.

پیشوندهای فعلی فارسی دری هم پیش از فعل می‌آیند و هم پس از آن، با فاصله و بی‌فاصله.

در شاهد زیر «باز» بی‌فاصله پس از فعل آمده است:

چو برداری میان شورم آواز   مر آواز ترا پاسخ دهد باز(۱۰)

در شاهد زیر «باز» با فاصله پس از فعل آمده است:

چون بخفت آنجا غلام سرفراز   زود بردندش به‌جای خویش باز(۱۱)

در شاهد زیر «باز» با فاصله پیش از فعل آمده است:

نشاید به‌دستان شدن در بهشت که بازت رود چادر از روی زشت(۱۲)

پیشوندهای فعلی فارسی دری از نظر تأثیر در معنی فعل، همانند پیشوندهای فعلی زبانهای فارسی میانه و ایرانی باستان هستند.

در شاهدهای زیر «بر» دلالت می‌کند بر انجام گرفتن عمل از پایین به‌بالا:

بر شو ز هنر به‌عالم علوی زین عالم پر عوار پر آهو(۱۳)

دارد وصال یار یکی پایهٔ بلند آری مرا چه‌جرم بود بر نمی‌رسم(۱۴)

در شاهدهای زیر «بر» به‌هر یک از فعلها معنی خاصّ داده است:

بَر رَسیدن: تحقیق کردن:

بَررَس که کردگار چرا کرده‌ست این گنبد مدوّر خضرا را...

بَررَس به‌کارها به‌شکیبایی زیرا که نصرتست شکیبا را(۱۵)

بَر رَسیدن: پرسیدن:

«بَر رَسید که چگونه یافتید پسر مرا در علم؟ گفتند: سخت عالم و بزرگوار». (۱۶)

برگشتن: بازگشتن:

گفتم که چو روزگار بر گردد تو نیز چو روزگار برگردی(۱۷)

بَرگُفتن: روایت کردن:

«گفت: هیچ نشنوده‌ای که بر تو چه بهتان گفته‌اند؟ گفت: نه. وی... عایشه را بَرگُفت». (۱۸)

در شاهدهای زیر «برآشفتن» با «آشفتن»، «برآسودن» با «آسودن»، «برخاستن» با «خاستن» و «برجستن» با «جستن» از نظر معنی فرقی با هم ندارند. شاید بتوانیم بگوییم که در فعل پیشونددار تأکیدی هست:

تهمتن بر آشفت و با طوس گفت که رهام را جام باده‌ست جفت(۱۹)

خوشا جایی کزو جانی برآسود نه درویشی که سلطانی برآسود(۲۰)

بر حصار فلک ار خویی تو حمله برد از مقیمان فلک بانگ امان برخیزد(۲۱)

بساط سبزه لگدکوب شد به‌پای خیال زبس که‌عارف‌وعامی‌به‌رقص‌برجستند(۲۲)

در شاهد زیر «فرو» دلالت می‌کند بر این که عمل از بالا به‌پایین انجام داده شده است:

فرو برده سر کاروانی به‌دیگ چه از پا فرو رفتگانش به‌ریگ(۲۳)

«ماندن» به‌معنی «اقامت کردن» است. «فروماندن»، «ناتوان شدن» معنی می‌دهد:

فرو ماندم از کشف آن ماجرا که حتّی جمادی پرستد چرا(۲۴)

در شاهد زیر «فروگفتن» به‌معنی «گفتن» به کار رفته است:

شنیدش یکی مرد پوشیده چشم بپرسیدش از موجب کین و خشم

فرو گفت و بگریست بر خاک کوی جفایی کز آن شخص آمد به‌روی(۲۵)

پی‌نوشت‌ها

۱ـ مهر یشت، بند ۲۳.
۲ـ وندیداد ۴، بند ۴۴.
۳ـ یسن ۵۷، بند ۲۴.
۴ـ ج ۹ آکتاایرانیکا، ص ۸۰.
۵ـ پیشین، ص ۶۳.
۶ـ مینوی خرد، پرسش ۱، بند ۱۴۶.
۷ـ پیشین، پرسش ۱، بند ۱۴۵.
۸ـ بندهش، چاپ انکلساریا، بمبئی ۱۹۰۸، ص ۶.
۹ـ مینوی خرد، پرسش ۱۴، بند ۳۲.
۱۰ـ ویس و رامین، چاپ مینوی، تهران ۱۳۱۴، ص ۱۴۳.
۱۱ـ منطق‌الطّیر، چاپ دکتر گوهرین، تهران ۱۳۶۵، ص ۲۱۵.
۱۲ـ بوستان، کلیّات سعدی، چاپ فروغی، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۳۰.
۱۳ـ دیوان ناصرخسرو، چاپ مینوی و محقق، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۶۳.
۱۴ـ دیوان انوری، چاپ مدرّس رضوی، ج ۱ تهران ۱۳۴۷، ج ۲ تهران ۱۳۶۳، ص ۸۸۳.
۱۵ـ دیوان ناصر خسرو ... ص ۱۶۷.
۱۶ـ ترجمه و قصّه‌های قرآن، چاپ یحیی مهدوی و مهدی بیانی، تهران ۱۳۳۸، ص ۷۵۸.
۱۷ـ دیوان انوری ... ص ۹۱۷.
۱۸ـ ترجمه و قصّه‌های قرآن ... ص ۷۱۴.
۱۹ـ شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۴، ص ۱۹۴.
۲۰ـ دیوان ادیب صابر ترمذی، چاپ احمد عبداللّه یف، دوشنبه ۱۹۸۲، ص ۱۵۷.
۲۱ـ کلیّات شمس، چاپ فروزانفر، تهران ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۱۳۶.
۲۲ـ غزلیّات سعدی، کلیّات سعدی... ص ۴۹۳.
۲۳ـ بوستان، کلیّات سعدی... ص ۳۷۰.
۲۴ـ پیشین، ص ۳۷۴.
۲۵ـ پیشین، ص ۲۷۲.

چراغعلی اعظمی سنگسری

سندی از آیین ناوبری در عصر ساسانی

ایرانیان برای گذشتن از آب، چه از راه شنا و چه توسطِ ناو، آیین و آداب ویژه‌ای داشتند که بخشی از نَسْکْ هیجدهم اوستای عهد ساسانی که «سَکـادوم» نَسْکْ نامیده می‌شد، از آن گفت‌وگو می‌کرد. گرچه این نَسْکْ از میان رفته است، امّا خلاصه‌ای از آن در دینکرد هشتم به‌زبان پهلوی هنوز برجای است که به‌آیین شنا و نحوهٔ گذر از آبهای قابل کشتیرانی در ناوهای دو نفره تا ده نفره و بیشتر پرداخته است و همچنین به‌روش حرکت ناوها در شرایط مختلفِ وزش باد و محاسبهٔ نیروی آن و نوع آب از «تَژاک» (= تازنده و جاری) و آرمشت (= ایستاده و راکد)، شیرین و شور و سرد و گرم اشاره دارد و از لنگر انداختن در سواحل مختلف و توانِ تناب‌هایی که کشتی با آنها بسته می‌شود و روش حمل کالاهای جاندار و بی‌جان و جای آنها در ناو فهرست‌گونه سخن می‌گوید.

چون این بخش از خلاصهٔ نَسْکْ هیجدهم اوستا در دینکرد هشتم حاکی از دانش ایرانیان در مورد دریانوردی در عصر ساسانی و پیش از آن است، متن را به‌زبان پارسی برگرداندیم و ضمناً بازنویسی از دستنوشتهٔ پهلوی را نیز عرضه داشتیم تا مگر سندی از پیشینهٔ دانش دریانوردی ایرانیان در عصر ساسانی و پیش از آن را در معرضِ نظر قرار داده باشیم.

گزارش فارسی از متن پهلوی

ـ دربارهٔ شنای مردمان و آیین آن به‌هنگام گذر از آب. احتمال گزند و ارتکاب گناه در عدم رعایت آیین.

ـ دربارهٔ آیین کاربرد ناو عبوردهنده از نوع دو نفره تا آنها که ظرفیّت بالاتر دارند و ذکر جداگانهٔ این مطلب که در هر مورد به‌چه مقدار اندر زمین برآید بدانگاه که زمین سخت است و چه قدر هنگامی که زمین نرم است.

دقّت در توان و نیروی تناب. دربارهٔ این مطلب که چه اندازه از ارتفاع ناو از آب بیرون و چه میزان اندرون آب باشد، هنگامی که آب:

ـ شور و گرم و تژاک باشد یا ـ شور و سرد و تژاک یا
ـ شور و گرم و آرمشت یا ـ شیرین و گرم و تژاک یا
ـ شور و سرد و آرمشت یا ـ شیرین و سرد و تژاک یا
ـ شیرین و گرم و آرمشت.

ـ اجرای آیین دقّت در تنابِ و چگونگی متوقّف کردن ناو در بندرگاه و وزن انگر angar (= an čar) یعنی لنگر ناو به‌ظرفیّت ده مرد و بزرگتر.

ـ روش بستن لنگر و بازداشتن ناو در بندرگاه یا در نیزار بدانگاه که بار بلند است. آیین چاره‌گری برای نگاه داشتن انواع ناو و جلوگیری از حرکت.

ـ به‌کارگرفتن کدام ناو هنگامی که باد به‌یک دوم یا کمتر از یک سوم قدرت است.

ـ یا کدام ناو بدان زمان که باد به‌یک سوم یا کمتر از یک چهارم قدرت باشد.

ـ اندر اینکه اگر ناو را بارِ جانداران یا کالای بی‌جان است، بر چگونه آبی قرار گیرد. جای دادن کالای بی‌جان در پیش و جانداران در پسِ ناو. زیان و گناه رعایت نکردن این آیین.

ـ آیین گذراندن انواع گوسفندان از آب باشنا. گناه در رعایت نکردن آیین که زیان را سبب می‌شود. دربارهٔ مراقبت بسیار در گذر آب که برای بار اوّل طی می‌شود. آبی که:

ـ شور تژاک یا ـ شور آرمشت یا
ـ شیرین تژاک یا ـ شیرین آرمشت

است. گذار از آن اندک اندک و با دقّت. در این گونه آب نیز باید ایدون بنگرند که مبادا جریان آب دوباره شتاب یابد. زیان و گناه ننگریستن و به‌آب زدن برخلاف آیین.

سندی از آیین ناوبری ـ بازنویس متن پهلوی

[illegible]

منبع ـ دینکرد هشتم ـ (چاپ مَدَنْ ـ بمبئی ۱۹۱۱)

کلیفورد ادموند باسورث

افسانه منفرد

توضیح چند اصطلاح مربوط به آبیاری و استفاده از نیروی آب در حمل ونقل

بَزَند[1]: خوارزمی این اصطلاح را گونه‌ای باغ یا بُستان دانسته است که باید گمانِ صرف و تیری در تاریکی باشد.[2] این واژه در هیچ یک از فرهنگها یافت نشده است و اغلب، نویسندگانی چون بلاذری، ابویوسف و یحیی بن آدم آن را با جابه‌جایی حروف مصمّت به صورت برید، یزید و غیره نوشته‌اند، امّا در نسخ خطّی کتاب‌الخراج قدامة بن جعفر به وضوح بزند نوشته شده است. بزند اغلب باشُکور (بندها) و بُثوق[3] (انشعابات یک رود که برای غنی کردن آب آبراهه به کار می‌رود) همراه آمده است و معنی آن به وضوح از الحاوی استنتاج می‌شود و آن سنگچین

1- Bazand.

2- *Mafātīḥ al- 'ulūm*, 70, tr. in Bosworth, 'Abū 'Abdallāh Khwārazmī...' 154, cf. 164.

3- *On bathq/bithq*, see the comments on the word's use by Abū Yūsuf given by E. Wiedemann, 'Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. X. Zur Technik bei den Arabern', in *Aufsätze zur Arabischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. W. Fischer (Hildesheim, 1970), i, 279-80. The same word or its root would appear to lie behind the name of the river channel or canal in the neighbourhood of Wāsiṭ mentioned by al-Balādhurī, *Futūḥ al-buldān*, 289, as al-B.zāq, in the local Aramaic speech, al-B.sāq.

دوطرف بوته‌زار، نیزار و زمین به هم بسته شده است که برای انسداد شکاف و رخنه درکناره‌های کانال آبیاری از آن بهره می‌گرفته‌اند. گرچه این واژه در قالب جمع عربی بَزَندات نیز به کار رفته است، ولی اساساً واژه‌ای فارسی به نظر می‌رسد و ممکن است از دورهٔ تسلّط ساسانیان بر عراق، طی قرون قبل از اعراب، باقی مانده باشد.[۱]

ملّاح: این واژهٔ مشهور را خوارزمی صاحب السّفینه ـ دریانورد و قایقران ـ معنی کرده است و با وضوح کمتری او را متعهّدالماء [کسی که در آبراهـها آمـد وشـد دارد] می‌نامد.[۲] با پذیرش این نکته که دو توضیح خوارزمی مترادف یکدیگر نیستند، به نظر می‌رسد در اوایل روزگار اسلامی، این معنی دوم به کسی گفته می‌شد که مسؤول نگاهداری رود و کنارهٔ آبراهه‌ها و ممانعت از انسداد آن بود و به این معنا در فرهنگهای عربی اشاره شده است [برای نمونه: تاج‌العروس، ذیل متعهّدالبحر]. این لغت در نهایت از ملاخو[۳] ـ به معنی دریانورد، فرماندهٔ کشتی است ـ که خود به واژهٔ سومری مَ ـ لَخو[۴] باز می‌گردد.

مقایسه کنید با لغت عبری مِشْنایی[۵]: ملّاح و آرامی مَلّاْخا.[۶] چنان که لغت عربی «سفینه» به معنی کشتی نیز در واقع اصل اکّدی دارد.[۷]

1- Cahen, 'La service de l'irrigation en Iraq', 123-4, 135-8.

2- *Mafātīḥ al-ʿulūm*, 69, tr. in Bosworth, 'Abū 'Abdallāh Khwārazmī...', 153.

3- Malāḫu.

4. Ma_2-Laḫu?

۵ـ مِشْنا یا به تعبیر یهودیان «تورات شفاهی» مجموعه‌ای با شرحی به نام گمارا که به صورت کتاب تلمود درآمد، از شرائع یهودی است که سینه به سینه نقل می‌شد، مِشْنا به عبری است و گمارا به آرامی.

6- See H. Zimmer, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonische Kultureinfluss* (Leipzig, 1915-17), 45; Salonen, *Agricultura mesopotamica*, 133-4; von Soden, *Akkadisches Wörterbuch*, i, 592.

7- *Salonen, Die Wasserfahrzeuge in Babylonien nach sumerisch-akkadischen Queuen ... Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (Studia orientalia, Societas orientalia fennica, viii/4) (Helsinki 1939), 19: AKK. *sapīnatu*, Hebr. Ṣᵉpînāh; Syriac Sᵉpīnta; cf. H. Kindermann, *'Schiff' im Arabischen. Untersuchung uber Vorkommen and Bedeutung der Termini* (Zwickau-im S., 1934), 40, 108.

شادروان: خوارزمی این اصطلاح را یک نوع کار ساختمانی (اساس) توضیح می‌دهد. تمهیدی که به کمک آن پی‌بناهای یک پل (قَنْطَره) حمایت و تقویت می‌شد.[۱] از شادروان به ویژه در ناحیهٔ اهواز وسیعاً استفاده شده است. شادروان یا بند بزرگ بر روی دُجَیْل در شوشتر (تُستر) را که امپراطور ساسانی، شاپور اوّل، ساخته بود، به نظر مسلمانان یکی از شگفتیهای جهان به شمار می‌آمد.[۲] مقدسی شادروانهای روی رود اهواز، کارون را با تفصیل قابل توجّهی توصیف می‌کند: سدّهایی که آبهای گرد آمده را تقسیم و به‌آبراهه‌ها هدایت می‌کرده است و نیز همزمان طغیان آبهای جمع شده در زمستان و بهار را فرومی‌نشاند. آبهایی که هنگام بارشِ برف و باران در کوههای زاگرس به طرف شمال رودهای دشتهای سفلیٰ (پایین دست) را به طغیان وامی‌داشت.[۳]

شادروان آشکارا و به‌تنهایی در زبان عربی حوزهٔ معنایی وسیعی دارد. دوزی برخی از آنها را برشمرده است. از جمله: حوضچه‌ای برای شست وشوی دست و صورت و وضو، چشمه‌ای با فواره‌های آب، سکّو وکف بالا آمده، مجرایی که آب را به مخزن یا حوضچه‌ای منتقل می‌کند و پایه‌ای که کعبه برآن قرار دارد.[۴] به نظر می‌رسد این معنی نزدیکترین مفهوم به توضیح خوارزمی دربارهٔ شادروان باشد، یعنی سنگچین یا تمهید حمایتگری در معماری و جز آن برگرد پایه‌های پُل یا برخی انواع دیگر ساختمانهای مربوط به آب. امیل بنونیست، ایرانشناس فرانسوی، در زمینهٔ ریشه‌شناسی این واژه تحقیقات وسیعی کرده است. او نشان داده است که این لغتِ کاملاً ایرانی احتمالاً اصل پارتی داشته و به‌دورهٔ ایرانِ پیش از ساسانیان متعلّق

1- *Mafātīḥ al- 'ulūm, 70, tr. in Bosworth, 'Abu 'Abdallāh Khwārazmī...'* 154-5.

2- See G. Le Strange, *The eastern lands of the caliphate* (Cambridge, 1905), 57-8 n. 3, 235-6; Abu Dulaf Mis'ar b. Muhalhil, *Travels in Iran (circa 950 A.D.)*, ed. and Eng. tr.

3- *Aḥsan al-taqāsīm*, ed. de Goeje (Leiden, 1906), V. Minorsky, Cairo 1955, text 28, tr. 61, Comm. 110. 411; Wiedemann in *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, i, 322-7.

4- R.P.A. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* (Leiden, 1927), i, 715. See also for the term's usage in the Arab world, G. Marçais, 'Salsabīl et Šādirwān', *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal* (Paris, 1962), ii, 639-48.

بوده است و از همانجا به زبانهای کشورهای همسایه همچون ارمنی و مَندایی سامی در جنوب عراق راه یافته است. ظاهراً در این ناحیه به سفرهٔ آبی بزرگی که در گودی زمین جمع می‌شده و قایقها می‌توانستند بر آن شناور باشند، اطلاق می‌شده است. معنی اصلی لغت، ظاهراً، نوعی زمین بالا آمده و برجسته یا شاه‌نشین است، که می‌توانست با فرش یا گستردنیهایی نظیر آن پوشیده شود، از این رو، مفهوم لغت (در ارمنی و پارسی جدید و میانه) به ساختمانهایی با دیوارها و حصارهایی برای بالا بردن سطح آب در حوضچه‌ها و نیز به دیگر تمهیدات در تأسیسات آبرسانی از جمله بالا بردن سطح یا هدایت جریان آب به چشمه‌ها، بندها و سدّها با دریچه‌ها، به نهرهایی کانالیزه شده میان دیوارهای آجری و سنگی و غیره اطلاق گردید.[1]

طوف: واژه‌نامهٔ عربی (نگاه کنید به لین، لغتنامهٔ عربی ـ انگلیسی، ذیل همین ماده) این لغت را یک کَلَک ساخته شده از پوستِ بُز باد کرده یا مُشک به‌یکدیگر بسته با طناب یا الیاف خرما و یا تیرهای چوبی که به‌همین شکل بسته شده است، معنی می‌کند. ابتدا این وسیله را با کَلَک مشهور که به ویژه بر روی رود دجله و انشعابات آن مانند زاب بزرگ و کوچک استفاده می‌شد، یکسان می‌پنداشتند که مسافران اروپایی به بهره‌گیری از این وسیله در آن نواحی تا دوران معاصر اشاره کرده‌اند. کاربرد این قایقها که آنها را از پوست باد شده می‌ساختند، در بین‌النّهرین باید به‌دورانی بس کهن بازگردد. زیرا کلک عربی ـ ترکی به دورهٔ اکّدیان (بابلیان قدیم) تعلّق دارد. لغت کَلَکّو[2] بر سنگنبشته‌های آشوری نقش بسته است و نهایتاً واژهٔ «کَ. لا[3]»ی سومری را داریم.[4]

این اصطلاح در دورهٔ عبّاسیان نیز به کار می‌رفته است. زیرا هنگامی که افشین

1- Le sens du mot persan shâdurvân', *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé* (Tehran) 1342/1963, 31-7.

2- Kalakku.

3- Ka. lá.

4- See Salonen, *Die Wasserfahrzeuge in Babylonien*, 66-8; von Soden, *Akkadisches Wörterbuch*, i, 423; *Chicago Assyrian dictionary*, Letter K, 64; Kindermann, *'Schiff 'im Arabischen*, 59-60; EI^2 art., 'Kelek' (Kindermann).

سردار عبّاسی ۲۲۵/۴-۸۳۹ مشغول ساخت مزار مخفی‌اش بود تا از دست مأموران المعتصم خلیفه بگریزد، درکاخش در سامرا برای ساختن اطواف مواد لازم را تدارک می‌دید تا از زاب کوچک عبور کرده و به سرزمینهای شمالی بگریزد.[1] در کتابی از نویسنده‌ای ناشناس که در قرن ۴ ه/۱۰ م و در روزگار نخستین حاکمان بویهی و در عراق نوشته شده است، از طبقات مختلف مأموران و صاحب‌منصبان سخن می‌رود و نویسنده در این اثر که از نوع آشنای ادبی «آینهٔ شاهان و سیاست‌الملوک» است، در بخش مربوط به محتسب یا ناظر بازار دربارهٔ طائف (= طَوف) چنین می‌گوید:

«بر محتسب لازم است که بر رود طائفی قرار دهد که از زورقهای زنجیر شده تشکیل یافته و [کلّ اینها] مانع آن شود که در طول شب کسی جز با جواز از رود بگذرد. محتسب باید در هر فُرضه صاحب‌منصبی عالیرتبه (عریف) بگمارد که به عنوان میانجی در اختلافات بین‌الملّاحین عمل و به نوبت به هریک رسیدگی کند (؟ یُناوِبُ بینهم). کسی که با آنان رفتاری عادلانه داشته باشد و ملّاحین را از دریافت نرخ بالایِ کرایه بازدارد.[2]»

از این نوشته چنین برمی‌آید که اطواف در ترکیب سدّی از قایقها و پل موقّت از پوست یا الوارها که در عرض رود یا آبراههٔ قابل کشتیرانی قرار می‌گرفت، به کار می‌رفته است، یعنی همان استفادهٔ معاصر.

معذلک ریشه‌شناسی واژهٔ طوف تا حدّی مبهم است. در کتاب مقدّسِ عبری، ریشهٔ ص. و. ف[3] (شناور شدن روی آب) معنی می‌دهد. فرانکل ریشهٔ آرامی و یهودی - عربی ṭf ط. ف[4] را گواه می‌آورد. درواقع ض. و. ف[5] عربی به‌معنی گرفتن کسی با چنگ انداختنِ به پس گردن و موهای پُشت گردن او است (نگاه کنید

1- al-Ṭabarī, Tarīkh (ed. Leiden), iii, 1305-6.

2- J. Sadan, *Une nouvelle source sur l'époque būyide. Étude préliminaire* (Ḥaḍāra, texts and studies in the civilisation of Islam, Dept. of Arabic Language and Literature and Dept. of Middle Eastern and Islamic History, (Tel Aviv University, Tel Aviv n.d. [ca. 1981]), Arabic text, 22.

3- Ṣ.W.F.

4- t.f.

5- Z.W.F.

به‌لغتنامهٔ لین، همین ماده[۱]): صوفَ رِقِبَتِهِ؟! امّا جدا از ارتباط مبهم این مو و موی پوست بز که در ساختمان طوف به کار می‌رود، هیچ ارتباط دیگری وجود ندارد. ریشهٔ عربی ط و ف (چرخیدن در معبد یا به گرد چیزی آیینی نظیر کعبه) نیز در اینجا به‌ما کمکی نمی‌کند. هرچند طوفان عربی یا طوفنا در عبریِ ربّیان[۲] با آب ارتباط لازمی دارد.[۳] ظاهراً ممکن نیست طوف را تا زمانی دورتر دنبال کرد و ریشهٔ دقیق آن مبهم باقی می‌ماند.

1- Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, 798a; S. Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen (Leiden, 1886)*, 220.

۲ـ Rabbinical یعنی [مربوط به] ربّی یا ربّیان یهودی. این کلمه می‌تواند به خود ربّیان یا به نوشته‌های ایشان مربوط باشد.

3- A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'ān* (Baroda, 1938), 207.

امیر کاوس بالازاده

«مزدک» در شاهنامه

در روزگار قباد، پادشاه ساسانی، هنگامی که ایران از یکسو در شعله‌های بیداد موبدان و بزرگان و از سوی دیگر در آتش قحط و خشکسال می‌سوخت و خزانهٔ مملکت نیز به خاطر خسارت دادن به هیاطله به دلیل شکستهای دوران پادشاهی پیروز - پدر قباد - تهی شده بود، شخصیّتی معنوی به نام «مزدک بامدادان» پای به عرصه نهاد و کوشید با برقراری نوعی مساوات از فشار کمرشکنی که بر ضعیفان و بینوایان وارد می‌شد و آنان را به سوی فساد دینی و اخلاقی و عصیان علیه جامعهٔ طبقاتی ساسانی سوق می‌داد، بکاهد و تعادلی معقول و منطقی در کشور ایجاد کند. مزدک، که بزودی عقایدش اشکال تندتری به خود گرفت، با استقبال عظیم محرومان مواجه شد و حتّیٰ قباد، که با موبدان زرتشتی بر سر قدرت کشمکش داشت، بدو پیوست. او از توانگران خواست تا ثروت و دارایی خود را در اختیار خیل فقیران و ناداشتان قرار دهند. چندان نپایید که جبهه‌ای قوی در مقابل مزدک سر برافراشت که از اشراف، برخی شاهزادگان و بزرگان، موبدان و جناحی از ارتشتاران مرکّب شده بود. مقاومت این جناح و تندرویهای برخی از پیروان مزدک چنان آشوبی در جامعه پدید آورد که راه را برای روی کار آوردن انوشیروان - پسر کهتر قباد - و قتل‌عام مزدک و مزدکیان بازکرد. جبههٔ مخالف بزودی چنان قدرتمند شد که توانست با کودتایی انوشیروان را بر اریکهٔ قدرت بنشاند و در پی آن، در

روزی معیّن مزدک و پیروانش از دم شمشیر گذشتند و آنگاه انوشیروان با اجرای برخی اصلاحات اقتصادی پاره‌ای از نابسامانیها را سامان داد.

با وجود آنکه موبدان ساسانی و خود انوشیروان بیشتر آثار و مدارک مربوط به مزدک را از میان برده‌اند، کم وبیش اشاراتی در این باب را در بعضی متن‌ها می‌توان دید. شاهنامهٔ فردوسی هم، که آمیزه‌ای از حماسه و تاریخ است، گزارشی از داستان مزدک دارد.

نگارنده ضمن بررسی این داستان در شاهنامه اشاراتی به منابع و مآخذ دیگر خواهد داشت و بر پایهٔ حدس و گمان به تصحیح چند بیت آن می‌پردازد.

فردوسی در این داستان هم، مثل اکثر داستانهای خود، از چگونگی ورود مزدک به دربار قباد و خاستگاه و زادگاه او سخنی به میان نمی‌آورد و تنها از گرانمایگی و دانشوری او می‌گوید:

«بیامد یکی مرد مزدک به نام — سخنگوی و بادانش و رای و کام
گرانمایه مردی و دانش فروش — قباد دلاور بدو داد گوش
به نزد جهاندار دستور گشت — نگهبان آن گنج و گنجور گشت»

ظاهراً معلوم می‌شود که مزدک وزارت و ریاست خزانهٔ قباد را عهده‌دار بوده است. از سوی دیگر، برخی منابع نظیر سیاست‌نامهٔ نظام‌الملک، آثار الباقیهٔ ابوریحان بیرونی و مفاتیح‌العلوم ابوعبدالله محمّد بن یوسف کاتب اشاره کرده‌اند که مزدک «موبدان موبد» بوده است. در «سیاست‌نامه» می‌خوانیم:

«نخستین کسی که اندر جهان این مذهب «معطّله» آورد، مردی بود که اندر زمین عجم پدید آمد، او را «مزدک بامدادان» نام بود... این مزدک «نجوم» نیک دانستی و از روش اختران چنان دلیل می‌کرد که مردی در این عهد بیرون آید و دینی آورد، چنان که دین گبران و دین جهودان و بت‌پرستان باطل کند...»

برخی دیگر از منابع نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که مزدک درصدد اصلاح آیین زردشت بوده است:

«پس قضای ایزدی چنان بود کی در عهد او ـ قباد ـ «مزدک زندیق» پدید آمد و اباحت پدید آورد و آن را «مذهب عدل» نام نهادند و عبادت ایزد (عزّذکره) از مردم برداشت و گفت: این بنی‌آدم همه از یک پدر و مادراند و مال جهان میان ایشان

میراث است، امّا به فضل قوّت و ظلم قومی برمی‌دارند و دیگران را محروم می‌گذارند و من آمدم تا به «واجب» باز آرم.(۱)»

«... نام او مزدک از زمین خراسان از شهر «نسا» و دعوی پیغمبری کرد و ایشان [را] هیچ شریعت نو ننهاد، مگر همان شریعت مُغی...».(۲)

از سوی دیگر می‌دانیم، «در قرن پنجم میلادی، محتملاً در روزگار شاهی بهرام پنجم یا اندکی پس از آن، «زردشت خرّگان» که موبد یا به احتمالی موبدان موبد «فسا» در فارس بود، دست به اصلاحاتی در دین زردشتی زد و مدّعی تأویل و تعبیر درست اوستا شد. نیز محتمل است که با ادّعای این که روح یک رهبر روحانی گذشته در او حلول کرده جنبشی راکه پیش از او توسط «بوندوس» آغاز شده بود، از نو برانگیخت و شاخ و برگ داد. این بوندوس مدّتی در روم پرورش یافته و در آنجا از بعضی ادیان عرفانی متاثّر شده بود. اعتقاد به مفاهیم باطنی کتاب مقدّس زردشتیان و تاویل آنها سبب شد که پیروان این جنبش را «زندیک» ـ گزارنده ـ نام دهند».(۳)

«... این که جنبش مزدکی در عهد ساسانیان دست‌کم دو مرحله داشته است، نیز توسط ابن ندیم ـ صاحب کتاب «الفهرست» ـ تایید شده است که از «مزدک قدیم» و «مزدک اخیر» یاد می‌کند. به گفتهٔ او مزدک قدیم بنیانگذار خرّمیهٔ باستان یا مزدکیان بود، که شاخه‌ای از آیین زردشتی است. این مزدک پیروان خود را اندرز می‌داد که از خوشی‌های زندگی بهره بجویند و از آنچه خوردنی و نوشیدنی است، به برابری و دوستکامی (المواساة والاختلاط) خویشتن را سیراب سازند، از تسلط برهم بپرهیزند و از میهمان‌نوازی هیچ فرونگذارند. مزدک اخیر که پای‌بند این مذهب بود، همان است که در عهد قباد پدید آمد و با همهٔ پیروانش بر دست خسرو انوشیروان کشته شد.(۴)»

«درست دینی بدعتی است در مزدیسنی که توسط موبدی به نام زرتشت خورّکان (زرتشت پسر خوّرک) اهل فسای فارس پایه‌گذاری شده است. از این‌رو، پیروان او را به نام زردشتکان (فارسی، زرتشتیان) نیز می‌خوانده‌اند. درست دینی در پهلوی به معنای کیش عدل و برابری است. ابن بلخی آن را به مذهب عدل و ابن مسکویه به عادلیّه تعبیر کرده‌اند. بعد از شورش درست دینان به رهبری و پیشوایی مزدک و پیامدهای قهرآمیز آن، این جنبش به نام «مزدکی» خوانده شد و درست

دینی از یاد رفت و تنها تحریفاتی مغشوش از آن در چند اثر تاریخی باقی ماند. گذشته از این... از آنجا که مزدک خود آغازگر راه نوی در این فرقه بوده است، آیینی را که پس از وی ادامه یافت، می‌توان به حقّ منتسب به وی دانست. ولی از مورّخین دوران مزدک، مالالاس، پایه‌گذار این فرقه را مردی مانوی بوندوس نام می‌داند که در قرن سوم میلادی در زمان امپراطور دقیانوس (۳۱۶-۲۴۵) بدعت جدیدی در آیین مانی در بیزنطه به نامی که در رسم‌الخطّ یونانی تحریفی است از «درست دین» به وجود آورد و سپس آن را در ایران رواج داد. معلوم نیست که مالالاس این خبر را از چه منبعی گرفته است...»(۵)

«... از آنجا که در جامعهٔ دربستهٔ طبقاتی ساسانی انتساب به صنف و تصّدی مقام موروثی بود، به ناچار مزدک باید از خاندانی روحانی و نیاکانی در مراتب شامخ دینی برخاسته باشد که خود موجب اعتبار و شأن لازم درکار پیشوایی او بود. از این گذشته دست زدن به‌چنین انقلابی خطیر و ستیز بی‌امان با سنن دیرین و مقدّس مزدیسنی و درهم شکستن شوکت و شکوه طبقات ممتاز خصوصیّات اخلاقی و نفوذ اجتماعی و روحانی بزرگی ایجاب می‌کرد. لذا مزدک بایستی خود برخوردار از فضایل و خصایلی بوده باشد که درست دینان تبلیغ می‌کردند: عارفی پرهیزکار و پارسایی درویش مسلک، مردم‌دوست به صفت اورمزد و به پیروی از زردشت پیامبر شبان بینوایان، با خویی انقلابی که چشم به جهان روشنی دوخته بود که در آن صلح و صفا و عدالت و برابری و برادری حکمفرماست.»(۲۴)

با توجّه به شواهد بالا می‌توان پنداشت که مزدک موبدان موبد یا حداقل یکی از بزرگان دین زردشتی بوده است که کوشیده تا با تحریف‌های دینی موبدان در روزگار خود مبارزه کند. نکته‌ای که نظر فردوسی را در مورد ریاست خزانهٔ قباد تایید می‌کند، این است که «کرتیر» موبدان موبد بزرگ و سرشناس دورهٔ ساسانی نیز احتمالاً همین سمت را داشته است. در سطر سوم کتیبهٔ کرتیر در «کعبهٔ زردشت» واژهٔ "bun xānag" (= بن خانگ = بن خانه) وجود دارد، که کرتیر ریاست آن را برعهده داشته است. می‌دانیم کعبهٔ زرتشت را ابتدا آتشکده می‌دانستند و بعد برخی از محققان آن را آرشیو اسناد و مدارک دولتی دانسته‌اند. امّا استاد زنده‌یاد دکتر «احمد تفضّلی» این واژه را «بیت‌المال» معنا می‌کرد و معتقد بود کرتیر رئیس

خزانهٔ شاهی بوده است. بنابراین پُر بیراه نیست که مزدک نیز بنا به گفتهٔ فردوسی «نگهبان گنج و گنجور» قباد بوده باشد.

فردوسی پس از این مقدمهٔ کوتاه ادامه می‌دهد:

«زخشکی خورش تنگ شد در جهان میان کهان و میان مهان
زروی هوا ابر شد ناپدید به ایران کسی برف و باران ندید
مهان جهان بر در کیقباد همی هر کسی آب و نان کرد یاد
بدیشان چنین گفت مزدک که شاه نماید شما را به امید راه»

اکثر منابع از قحط و خشکسال طولانی دورهٔ پیروز و قباد سخن گفته‌اند. به هر حال مردم و حتّیٰ بزرگان بر درگاه قباد گرد آمده و از او چاره می‌جویند. مزدک نزد شهریار آمده و از او می‌پرسد:

«دوان اندر آمد بر شهریار چنین گفت کای نامور شهریار
به گیتی سخن پرسم از تو یکی گرایدونک پاسخ دهی اندکی
قباد سراینده گفتش بگوی به من تازه کن در سخن آبروی
بدو گفت آن کس که مارش گزید همی از تنش جان بخواهد پرید
یکی دیگری را بود پای زهر گزیده نیابد زتریاک بهر
سزای چنین مرد گویی که چیست که تریاک* دارد درم سنگ بیست
چنین داد پاسخ وِرا شهریار که خونیست این مرد تریاک‌دار
به خون گزیده ببایدش کشت به درگاه چون دشمن آمد به مشت»

و باز می‌پرسد:

«چنین گفت کای نامور شهریار کسی را که بندی به‌بند استوار
خورش باز گیرند زو تا بمرد به بیچارگی جان و تن را سپرد
مکافات آن کس که نان داشت او مرین بسته را خوار بگذاشت او
چه باشد بگوید مرا پادشا که این مرد دانا بُد و پارسا
چنین داد پاسخ که می‌کَن بُنش که خونی است ناکرده بر گردنش
چو بشنید مزدک زمین بوس داد خرامان بیامد زپیش قباد

* تریاک = تریاق = پادزهر.

به درگاه او شد به انبوه گفت — که جایی که گندم بود در نهفت
دهید آن به تاراج در کوی و شهر — بدان تا یکایک بیابید بهر
دویدند هرکس که بُد گرسنه — به تاراج گندم شدند از بنه
چه انبار شهری چه آن قباد — زیک دانه گندم نبودند شاد
چو دیدند رفتند کارآگهان — به نزدیک بیدار شاه جهان
که تاراج کردند انبار شاه — به مزدک همی باز گردد گناه»

بدینطریق مزدک به عنوان گنجور قباد، راه نجات گرسنگان و بیچارگان را در آن می‌بیند که انبارهای گندم پادشاه و بزرگان را خالی کنند و اینکار را با حیله‌ای بسیار زیبا انجام می‌دهد. هنگامی که قباد ناخوش از گزارش جاسوسان مزدک را احضار می‌کند، وی جوابی سخت بخردانه ارائه می‌دهد:

«اگر دادگر باشی ای شهریار — به انبار گندم نیاید به کار
شکم گرسنه چند مردم بمرد — که انبار را سود جانش نبرد»

در اینجا شاهنامه اشاره می‌کند:

«زگفتار او تنگدل شد قباد — بشد تیز مغزش زگفتار داد
وزان پس بپرسید و پاسخ شنید — دل و جان او پُر ز گفتار دید
ز چیزی که گفتند پیغمبران — همان دادگر موبدان و رَدان»

به نظر می‌آید با توجّه به محتوای شعر، واژهٔ «تنگدل» باید «نیکدل» باشد، زیرا مطابق اظهار فردوسی مزدک سخنانی حکیمانه بر زبان رانده و چنان متین و معقول می‌گوید که قباد نیز به «دینِ» او می‌گرود. در نتیجه، با در نظرگرفتن بیت‌های بعد، به نظر می‌آید بیت زیر که در ادامهٔ اشعار بالا آمده زائد والحاقی باشد:

«به گفتار مزدک همه کژ گشت — سخنها ز اندازه اندر گذشت»

نکتهٔ جالب دیگر این است که فردوسی همواره از مزدک به عنوان مردی صاحب دین یاد می‌کند و تنها یکبار به او عنوان «بی دین یا بددین» می‌دهد که به نظر می‌آید آن واژه نیز «نودین» باشد، که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

به هر حال آیین مزدک گسترش یافته و «بر او انجمن شد فراوان سپاه».

«همی گفت هر کو توانگر بود — تهی دست با او برابر بود
نباید که باشد کسی برفزود — توانگر بود تار و درویش پود

زن و خانه و چیز بخشیدنی است تهی‌دست کس با توانگر یکی است
من این را کنم راست تا دین پاک شود ویژه پیدا بلند از مغاک
هر آن کس که او جز بر این دین بود ز یزدان وَز منش نفرین بود*
بُد هر که درویش با او یکی اگر مرد بودند، اگر کودکی
ازین بستدی چیز و دادی بدان فرومانده بُد زان سخن بخردان**
چو بشنید در دین او شد قباد زگیتی به گفتار او بود شاد».

فردوسی در این ابیات به پاک دینی مزدک اشاره می‌کند و نیز نشان می‌دهد که قوّت سخن او به حدّی بوده که قباد نیز به او گرویده است.

«وِرا شاه بنشاند بر دست راست ندانست لشکر که موبد کجاست»

این بیت نشان می‌دهد که شاه مقام مزدک را بالا برده، به طوری که دیگر لشکر نمی‌دانسته‌اند که موبد کجاست و آیا این بیت تلویحاً به موبد بودن مزدک اشاره نمی‌کند؟

«بَرِ او شد آن کس که درویش بود وَگر نانش از کوشش خویش بود
به گرد جهان تازه شد دین او نیارست جُستن کسی کین او
توانگر همی سر زتنگی نگاشت سپردی به درویش چیزی که داشت»

پس از آن، کار مزدک بالا می‌گیرد و یکبار هنگامی که شاه به بازدید مزدکیان می‌رود:

«به دشت آمد از مزدکی صدهزار برفتند شادان برِ شهریار»

گویا از این زمان، خسرو انوشیروان در مقابل جناح مزدکی قرار می‌گیرد، زیرا به اظهار فردوسی:

«چنین گفت مزدک به شاه زمین که ای برتر از دانش بآفرین
چنان دان که کسری نه بر دین ماست زدین سر کشیدن وِرا کی سزاست
یکی خطّ دستش بباید سِتَد که سر باز گرداند از راه بد»

حکیم طوس در اینجا اصول عقاید مزدک را چنین دسته‌بندی می‌کند:

«بپیچاند از راستی پنج چیز که دانا بر این پنج نفزود نیز

---

* در شاهنامهٔ چاپ امیرکبیر آمده است: «زیزدان بدان دیو نفرین بود».

** در شاهنامهٔ چاپ امیرکبیر: «فرومانده از کار او موبدان».

کجا رشک و کین است و خشم و نیاز / به پنجم که گردد بر او چیره آز
تو چون چیره باشی برین پنج دیو / پدید آیدت راه گیهان خدیو
ازین پنج ما را زن و خواسته است / که دین بهی در جهان کاسته است
زن و خواسته باشد اندر میان / چو دین بهی را نخواهی زیان»

ملاحظه می‌شود که جهان بینی مزدک همان جهان‌بینی زردشتی با رعایت عدالت انسانی است و وی خود نیز از دین بهی سخن می‌گوید:

«چو این گفته شد دستِ کسری گرفت / بدو مانده بُد شاه ایران شگفت
ازو نامور دست بستد به خشم / به تندی زمزدک بخوابید چشم»

«دینوری» در «اخبار الطوال» در مورد خوی انوشیروان می‌نویسد: «قباد چند پسر داشت، ولی هیچیک از آنان در نظرش گزیده‌تر از خسرو نبودند که تمام آثار شرف و بزرگواری در او جمع بود، ولی نوشروان بدگمان و گرفتار سوءظن بود و قباد این حالت او را نمی‌پسندید. روزی به او گفت: پسرکم همه صفاتی راکه لازمهٔ پادشاهی است، در تو جمع است جز آنکه بدگمانی در تو هست و بدگمانی نابجا موجب گناه و رنج و تباهی کارها است.(۷)»

از این زمان به‌بعد، جناح بزرگان و اشراف به رهبری انوشیروان در برابر مزدک و مزدکیان قد علم می‌کنند و این جناح در مقابل، پسر دیگر قباد «کاووس پدشخوارگر» را مطرح می‌سازند. به هر حال فردوسی ادامه می‌دهد:

«به مزدک چنین گفت خندان قباد / که از دین کسری چه داری به یاد
چنین گفت مزدک که این راه راست / نهانی نداند، نه بر دین ماست
همانگه ز کسری بپرسید شاه / که از دین بِه بگذری نیست راه
بدو گفت کسری چویابم زمان / بگویم که کژست یکسر گمان
چو پیدا شود کژی و کاستی / دُرفشان شود پیش تو راستی»

مزدک بی‌آنکه از توطئهٔ شومی علیه خود آگاه باشد، آزاداندیشانه می‌گوید:

«بدو گفت مزدک زمان چند روز / همی خواهی از شاه گیتی فروز
وِرا گفت کسری زمان پنج ماه / ششم را همه باز گویم به شاه
برین بر نهادند و گشتند باز / به ایران بشد شاه گردن فراز»

و بدینسان طرح خونبار قتل‌عام مزدک و مزدکیان شکل می‌گیرد. انوشیروان نامه به اطراف واکناف می‌نویسد:

«فرستاد کسری به هر جای کس / که داننده‌ای دید و فریادرس
کس آمد سوی خرّه اردشیر / که آنجا بُد از داد هرمزد پیر
زاصطخر مهر آذر پارسی / بیامد به درگاه با یار سی
نشستند دانش‌پژوهان به هم / سخن رفت هرگونه از بیش وکم
به کسری سپردند یکسر سخن / خردمند و دانندگان کهن»

هنگامی که کارها همه بر وفق مراد انوشیروان شکل می‌گیرد، به نزد پدر می‌آید:

«چو بشنید کسری به نزد قباد / بیامد زمزدک سخن کرد یاد
که اکنون فراز آمد آن روزگار / که دین بهی را کنم خواستار
گر ایدونک او را بود راستی / شود دین زردشت بر کاستی
پذیرم من آن پاک دین وِرا / به جان برگزینم گزین وِرا
چو راه فریدون شود نادرست / عُزیر مسیحی و هم زند و است
سخن گفتن مزدک آید به جای / نباید به گیتی جز او رهنمای
ورایدونک او کژ گوید همی / ره پاک یزدان نجوید همی
به من ده وِرا وآنک در دین اوست / مبادا یکی را به تن مغز وپوست
گوا کرد زر مهر و خرداد را / فرایین و بندوی و بهزاد را»

از این اشعار به روشنی توان دید که هم مزدک و هم انوشیروان هردو مدّعی درست دینی و ادامهٔ طریقت زردشت هستند. مزدک آزاداندیش و انسان و انوشیروان سفّاک و خونریز است و از فحوای شعر می‌توان فهمید که اهرم‌های قدرت را به تدریج قبضه می‌کند. زیرا شاعر پس از آن بیکبار از مذاکرهٔ تشریفاتی و در خلال آن محاکمه و مرگ مزدک سخن می‌گوید و جالب است که قباد به یکبار از انوشیروان حمایت می‌کند.

«دلارای مزدک سوی کیقباد / بیامد سخن را در اندر گشاد»

مزدک دلارای آغاز سخن می‌کند، امّا انوشیروان با خشم بر او می‌تازد.

«چنین گفت کسری به پیش گروه / به مزدک که ای مرد دانش پژوه
یکی دین نو ساختی پُر زیان / نهادی زن و خواسته در میان
چه داند پسر کِش که باشد پدر / پدر همچنین چون شناسد پسر
چو مردم برابر بود در جهان / نباشند پیدا کهان و مهان

همه کدخدایند و مزدور کیست — همه گنج دارند و گنجور کیست
زدین آوران این سخن کس نگفت — تو دیوانگی داشتی در نهفت
همه مردمان را به دوزخ بری — همی کار بد را به بد نشمری
چو بشنید گفتار موبد قباد — برآشفت و اندر سخن داد داد
گرانمایه کسری وِرا یار گشت — دل مرد بی‌دین، پرآزار گشت»

این است مباحثه‌ای که میان مزدک و انوشیروان درمی‌گیرد. به اظهار فردوسی حتّیٰ نمی‌گذارند مرد دلارای دانش‌پژوه ـ یعنی مزدک ـ سخن بگوید و تازه مشخّص هم نیست این انوشیروان است که سخن گفته یا موبد، زیرا می‌خوانیم:

«چو بشنید گفتار موبد قباد — برآشفت و اندر سخن داد داد»

و دقیقاً همینجاست که شاعر اشاره به بی‌دین بودن مزدک می‌کند، حال آنکه قبلاً او را «دلارای دانش‌پژوه» می‌نامد. به هر حال ناگهان:

«پرآواز گشت انجمن سر به سر — که مزدک مبادا بَرِ تاجور
همی دارد او دین یزدان تباه — مباد اندرین نامور بارگاه
از این دین جهاندار بیزار شد — زکرده سرش پُر زتیمار شد
به کسری سپردش همانگاه شاه — ابا هرک او داشت آیین و راه»

و پس از پایان دلخراش این مباحثه:

«به درگاه کسری یکی باغ بود — که دیوار او برتر از راغ بود
همی گرد بر گرد او کنده کرد — مرین مردمان را پراگنده کرد
بکشتندشان هم بسان درخت — زبر پای و زیرش سرآگنده سخت»

و در ادامهٔ این جنایت هولناک:

«به مزدک چنین گفت کسری که رو — به درگاه باغ گرانمایه شو
درختان ببین آنک هرکس ندید — نه از کاردانان پیشین شنید
بشد مزدک از باغ و بگشاد در — که بیند مگر بر چمن بارور
همانگه که دید از تنش رفت هوش — برآمد به ناکام زو یک خروش
یکی دار فرمود کسری بلند — فرو هشته از دار پیچان کمند
نگون بخت را زنده بر دار کرد — سَرِ مرد بی‌دین نگونسار کرد
از آن پس بکشتنش به باران تیر — تو گر باهُشی راه مزدک مگیر

بزرگان شدند ایمن از خواسته زن و زاده و باغ آراسته».

فردوسی در پایان با اندوه اندرز می‌دهد و از هوشیاران می‌خواهد که راه مزدک را پی نگیرند.

برای اینکه ببینیم بر این داستان چقدر پیرایه بسته‌اند، اشاره کوتاهی به حکایتی که «کریستنسن» ـ محقق دانمارکی ـ نقل می‌کند، خواهیم داشت:

«قصّهٔ شعبده‌ای که گفته‌اند مزدک برای به سخن درآوردن آتش مقدّس بـه کـار برده است (بنا به روایت نظام‌الملک)، افسانه‌ای است که قبل از ظهور مـزدک در ایران معروف بوده. در تاریخ مذهبی سـقراط کـه در نـیمهٔ اوّل قـرن پـنجم مـیلادی می‌زیسته، داستانی مشابه آن درج گردیده است. این داستان مربوط به یزدگرد اوّل پادشاه ساسانی و اسقف سُریانی «ماروتا» است. یزدگرد را به سبب بی‌اعتنایی به رؤسای دینی کشور و مدارا با سایر ادیان «بزهکار» لقب داده‌اند. سقراط می‌گوید که یزدگرد صداع شدیدی داشت که مغان از مـعالجهٔ آن عـاجز بـودند. مـاروتا آن را به‌وسیلهٔ ادعیهٔ خویش معالجه می‌نماید. مغان بر ماروتا و تقرّب وی در دربار شاهی رشگ بردند و حیلتی اندیشیدند. شـاه آتش جـاویدان را در آتشکـدهٔ مـخصوص نیایش می‌کرد. مغان مردی را در زیرزمین زیر آتشدان پنهان ساختند و هنگامی که یزدگرد بنا بر عادت برای پرستش آتش آمد، آتش بانگ بـرآورد کـه شـاهی را کـه کشیش نصرانی راگرامی و ارجمند شمرده است، باید از آتشکده راند. ولی «ماروتا» شیوهٔ مغان را فاش ساخت و به شاه سپرد که بار دیگر که صدا شنود، بفرماید تا زمین را حفر نمایند، زیرا این صدا از آتش نیست، بلکه شعبده‌ای است که رؤسای دینی درباخته‌اند. بار دیگر شاه به آتشگاه رفت و چون صدا شنیده شد، امر کرد تا زمین را بکنند و مردی را که در آنجا پنهان شده بود، دستگیر ساختند.(۸)»

نگاهی به دو بیت شاهنامهٔ فردوسی در داستان مزدک

۱. «زگفتار او تنگدل شد قباد بشد تیز مغزش زگفتار داد»

در شاهنامهٔ چاپ مسکو ذیل واژهٔ «تـنگدل» در نسـخه بـدل‌ها «نـنگ» و «سـگ» ـ بی‌نقطه ـ آمده است که با توجّه به ادامهٔ اشعار و اینکه سرانجام قباد:

«چو بشنید در دین او شد قباد زگیتی به گفتار او بود شاد»

به اعتقاد نگارنده احتمالاً باید «نیکدل» باشد.(۹)

۲. «گرانمایه کسری ورا یار گشت   دل مرد بی‌دین پُرآزار گشت».

با اینکه در شاهنامهٔ چاپ مسکو، که نسخهٔ مورد استفادهٔ نگارنده بوده است، واژهٔ «بی‌دین» نسخه بدل ندارد، ولی با در نظر گرفتن اینکه فردوسی همیشه مزدک را سازندهٔ دین و دین‌آور می‌داند، این واژه به احتمال باید «نودین» باشد، و البته در بعضی از نسخه‌ها نیز «بددین» آمده که از واژهٔ «بی‌دین» بهتر است.

پاورقی‌ها:

۱. فارسنامهٔ ابن بلخی، چاپ علی نقی بهروزی، ص ۹۷.

۲. ر.ک به توضیح الملل ـ ترجمهٔ کتاب الملل والنّحل ـ ابوالفتح عبدالکریم شهرستانی، مصطفیٰ خالقداد هاشمی، چاپ سیّد محمّدرضا جلالی نائینی، زیرنویس ص ۴۲۰.

۳. ر.ک به تاریخ کمبریج، بخش ایران دورهٔ ساسانی، مقالهٔ «کیش مزدکی» نوشتهٔ «احسان یارشاطر». برگردان به فارسی در «ایران نامه»، سال دوم، شمارهٔ ۱، پاییز ۶۲ توسط م. کاشف صفحات ۶ تا ۴۲ (ص ۳۱).

۴. همان، ص ۱۰.

۵. ر.ک به مقالهٔ ارزشمند منصور شکّی با عنوان درست دینان در مجلّهٔ معارف، دورهٔ دهم، شمارهٔ ۱، فروردین ـ تیرماه ۱۳۷۲، صفحهٔ ۳۳.

۶. همان، ص ۴۷.

۷. اخبارالطّوال از ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، چاپ دکتر محمود مهدوی دامغانی، ص ۹۶.

۸. ر.ک به سلطنت قباد و ظهور مزدک، ترجمهٔ احمد بیرشک ـ نصرالله فلسفی، ص ۷۵.

۹. در مورد کاربرد واژهٔ «نیکدل» در شاهنامهٔ فردوسی به دو نمونه در داستان رستم و اسفندیار اشاره می‌کنیم:

«تو تا برنشستی به زین نبرد نبودی مگر نیک دل، رادمرد»
(بیت ۹۴۳)

«از آن جایگه نیکدل برپرید چو اندر هوا رستم او را بدید»
(بیت ۱۳۱۸)

[این دو نمونه از شاهنامهٔ فردوسی چاپ مسکو آورده شده‌اند و نیز نک به رستم و اسفندیار در شاهنامه اثر محمّدعلی اسلامی ندوشن و مقدّمه‌ای بر رستم و اسفندیار اثر شاهرخ مسکوب.]

کاظم برگ نیسی

مُعَلَّقهٔ امرؤ القیس: نقد و ترجمه

مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس (درگذشته در حدود ۵۴۰ میلادی) پرآوازه‌ترین شعرِ کهنِ عربی است. شهرتِ آن ضرب‌المثل بوده است.[1] این قصیده در تاریخِ شعرِ عرب همان جایگاه را دارد که امرؤالقیس به‌عنوانِ پیشرو شاعرانِ کهن. منتقدان و شعر شناسانِ عرب از دیرباز شورانگیزترین ستایشها را نثارش کرده‌اند، و منتقدانِ اروپایی نیز، به‌نوشتهٔ نیکلسن: «بر سرِ ستایشِ سبکِ عالی و تصویرهای با شکوه و فریبندگی و تنوّع رنگ‌آمیزی مُعَلَّقه، و بالاتر از همه این احساس که شعری است مُلْهَم از شادی و شکوهِ جوانی، با یکدیگر به‌رقابت برخاسته‌اند[2]».

باید اعتراف کرد که هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند تصوّرِ منصفانه‌ای از ابداعهای این مُعَلَّقه در ذهنِ خوانندهٔ امروز پدید آورد. در این مُعَلَّقه (و دیگر مُعَلَّقات جاهلی) چیزهای بسیاری هست که ذوقِ ادبی امروز آنها را به‌هیچ روی شاعرانه نمی‌انگارد. تصویرپردازیهای عالی و استادانهٔ آن از زندگی و عادات بادیه‌نشینان، غالباً نابهنجار و عجیب و غریب و شاید زننده می‌نماید، زیرا بدونِ شناختی تمام عیار از سرزمین

۱- أَشْهَرُ مِنْ قِفَا نَبْکِ.

2- R.A.Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1969, P. 105.

و مردمِ روزگارِ شاعر نمی‌توان دریافت که مرادِ وی چه بوده است، همچنان که نمی‌توان عمقِ حقیقت و زیبایی بیان او را دریافت و ارج نهاد. از این رو، چارچوبِ به‌ظاهر تصنّعی، و گسترهٔ نامنسجمِ روایت، و شیوهٔ پرداخت، و واقع‌گرایی صریحِ شعر، ما را تکان می‌دهد. این مشکلی است که خوانندهٔ امروز به‌هنگامِ مطالعهٔ ادبیّاتِ کهنِ ملّتهای دیگر با آن رو به‌روست. این گونه ادبیّات را، بدونِ آگاهی از سنّتها و آداب و رسوم و ادیان و عبادات و ارزشهای دورانِ پیدایش آنها نمی‌توان فهمید. به مَثَل فهمِ ایلیاد و ادیسه یا نمایشنامه‌های یونانِ باستان، بدونِ شناخت انبوهی از اساطیر و آگاهی از تواناییها و ضعفها و دوستیها و دشمنیهای خدایان و نیمه‌خدایانِ بی‌شمار، ممکن نیست. در آن جا حلقه‌های ارتباط، به‌شکلی کم و بیش روشن بازمانده است، امّا در شعرِ جاهلی متأسّفانه چنین نیست.

مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس (همچون دیگرِ مُعَلَّقات و بیش‌تر قصاید جاهلی) به‌آینه‌ای بی‌زنگار می‌ماند که در آن محیطِ اجتماعی و طبیعتِ پیرامون شاعر به‌روشنی تصویر شده است. مُعَلَّقه، به‌رغمِ واژگانِ کهن، زبانِ ساده‌ای دارد. در آن از مبالغه و پیچیدگی و ابهام و فلسفه‌پردازی نشانی نیست. در واقع، این همه از اندیشهٔ نگران و بی‌تاب، زندگیِ پُر دلهره، تنوّع‌طلبی و نوجویی همه جانبهٔ انسانِ شهرنشین برمی‌خیزد. مُعَلَّقه پروردهٔ طبیعت است. امّا طبیعت با زادگاهِ این شعر سخاوتمند نبوده است. در سرزمینِ شعرِ جاهلی، نگاهِ آدمی همه‌جا با چشم‌اندازی یکنواخت و مکرّر رویه‌روست. یکنواختیِ طبیعت، افق و دامنهٔ تخیّلِ شاعرانه را به‌ناگزیر تنگ می‌کند.

مُعَلَّقه واقع‌گراست، و شاید بیش از حدّ. در اینجا نگاهِ شاعر، چونان نگاهِ نقّاشانِ کلاسیک یا نگاهِ دوربینِ عکّاسی، هرچه را می‌بیند با دقّت و امانت بسیار به‌تصویر می‌کشد. در نقّاشی مدرن، طرحِ تصویر آفریدهٔ ذهنِ نقّاش است و اجزای آن از خُمِ خیالِ او رنگ می‌گیرد. این جا، پیش از هر چیز حضورِ نقّاش را لمس می‌کنیم و می‌بینیم. در نقّاشی کلاسیک نقّاش حضور ندارد، بهتر بگوییم، نقّاش می‌کوشد حضورش را پنهان کند. این تفاوت (تا آنجاکه مقایسهٔ شعر با نقّاشی اجازه می‌دهد)، یکی از تفاوتهای اصلیِ شعرِ نو و شعرِ کلاسیک هم هست. از سوی دیگر، هنر همیشه به‌زبانی غیرِمستقیم سخن می‌گوید. امرؤالقیس نیز به‌جای گفتنِ جملهٔ

سرراست و کوتاهِ «محبوبِ من زیباست»، ده دوازده بیت از مُعَلَّقه را ـ با فشردگی تمام ـ به‌وصفِ این زیبایی اختصاص داده است. هر شاعری چنین می‌کند. امّا برداشتِ روزگارِ ما از «زبانِ غیرمستقیمِ هنر» به‌سادگی گذشته‌ها نیست. به‌نظر می‌آید که امروزه «غیرمستقیم» را بیشتر به‌معنای «نوآفرینی» یا «بازآفرینی» می‌گیریم و می‌فهمیم، یا به‌تعبیرِ برشت از رویدادهای ساده چنان‌گزارشی می‌خواهیم که کسی آن را باور نکند، یا هیچ‌کس تاکنون ندیده باشد. شاعرِ امروز می‌کوشد بیانِ خود را از حدِّ درست و نادرست بالاتر بنشاند. تا جایی که به‌شعرِ جاهلی و مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس مربوط می‌شود، چنین برداشتی از زبانِ غیرمستقیمِ هنر نه موردِ نظر است و نه حتّیٰ مطلوب. شاعرِ جاهلی می‌بایست دیده‌ها و یافته‌های خود را چنان گزارش می‌داد که هر شنونده به‌آسانی آن را باور می‌کرد و در دل یا به‌زبان می‌گفت: «راست می‌گوید». اقتضای دوران چنین حکم می‌کرد. شاعرِ جاهلی عناصرِ تشبیه خود را از طبیعت می‌گیرد: شتابِ اسب را به‌چه تشبیه کند؟ به‌شتابِ سنگی غلتان از فرازِ کوه. زیبایی محبوب را به‌چه تشبیه کند؟ به‌زیبایی آهو. شاعر جز این چاره ندارد، زیرا تابلویی که او می‌کشد، کاملاً واقعی است، ورنه ـ به‌گفتهٔ جاحظ ـ «شاعر نیک می‌داند که دلدارِ زیباروی از آهو و گاو [وحشی] و هر چه به‌آن مانندش کنند، زیباتر است. امّا به‌هنگامِ سخن‌سرایی، دلدار را به‌زیباترین چیزهایی که در منظرِ نگاهش می‌یابد، می‌آراید. برخی او را به‌آفتاب مانند می‌کنند و برخی دیگر به‌ماه. آفتاب با همهٔ زیبایی یک جلوه بیش نیست، ولی در رخسار و شمایل دلدار زیباییهای گونه‌گون و ترکیبهای شگفت جلوه‌گر است. چه کسی شکّ دارد که چشمِ زنِ زیبا از چشمِ گاو زیباتر است، یا گردنش از گردنِ آهوان خوش تراش‌تر؟[1]»

امّا تصویرِ محبوب در مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس چگونه است؟ نازپرورده‌ای است در اوجِ جوانی. بلندبالا و باریک میان و سیمین تن است. سینه‌اش بسانِ آینه صیقلی است. گونه‌ای نرم و کشیده دارد. درشت چشم است. گردنِ کشیده‌اش به‌زیور آراسته است. مویش بلند و شبق‌گون و تابدار است. فروغِ چهره‌اش تیرگی شب را

۱ـ رسائل الجاحظ، «من کتابه فی‌النساء»، تحقیق عبدالسّلام محمّد هارون، دارالجیل، بیروت ۱۹۹۱، ۱۵۸/۳.

می‌زداید. انگشتانش ظریف و لطیف است... همهٔ وصفهای مُعَلَّقه حسّی ـ جسمانی است. محبوب تنها از بیرون تصویر شده است. شاعر به‌درونِ محبوب، به‌اندیشه و عواطفِ او حتّیٰ گوشهٔ چشمی ندارد. احساساتِ او را نمی‌بیند. از جوششِ اشتیاق یا سوزِ دلتنگی او نمی‌گوید. دلدارِ امرؤالقیس عروسکی است با پیکری متناسب و موزون. او همهٔ معیارهای زیبایی شناختی روزگار را یک جا دارد، امّا روح ندارد. مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس از روح نمی‌گوید. این‌جا، محبوبْ جسمِ ناب است.

زندگی بادیه‌نشینانه، جست و جوی پایان ناپذیرِ چراگاه و آب است. بیابانِ خشک و سوزان و جابه‌جایی همیشگی، باریک‌اندیشی‌ها و نازک‌کاریهای پُرحوصله را بر نمی‌تابد. این گونه ریزه کاریها و تأمّلها را باید از زندگی پابرجای شهر چشم داشت. شعرِ جاهلی بر سرِ یک معنی چندان درنگ نمی‌کند. همه چیز را باید در اشاره‌ای کوتاه گفت وگذشت. ایجازِ این شعر ایجازی طبیعی است، نه طرحی از پیش اندیشیده. برای رسیدن به‌برداشتی روشن از این ایجاز، صحنهٔ مشترکی از ایلیاد هومر و مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس را باز می‌گوییم:

«پاتروکل فرمانِ دوستِ خود را بُرد. همان دم آخیلوس آوندِ بزرگی را که پُر از شانه‌های برّه‌ای و بُزِپرواری، و پشتِ خوشگوارِ خوکی بود که خوب پرورده شده بود، بر روی اخگر گذاشت. اوتومدون گوشتهایی را که آخیلوس با زبردستی می‌برید، نگاه داشت تا پیه را روی آنها کشیدند. پسرِ منوسیوس که در قامت مانندهٔ یکی از خدایان بود، آتشِ بسیار برافروخت. همین که هیزم افروخته شد و جز شراره‌ای لرزان چیزی از آن نماند، زغالها راگسترد، سیخها راکه نمکِ متبرّک بر آنها پاشیده بودند و پاره‌سنگهایی آنها را نگاه می‌داشت، روی آنها آویخت. چون آتش در گوشتها رخنه کرد، پاتروکل آنها را کشید، و نانی را که در سبدهای زیبا آورده بودند، پخش کرد. آخیلوس پاره‌ها را پیش بُرد.»

امرؤالقیس در وصفِ صحنه‌ای مشابه تنها یک بیت (یازده کلمه) سروده است:

«فَظَلَّ طُهاةُ اللَّحمْ مَابَیْنَ مُنْضِجٍ   صَفیفِ شِواءٍ اَوْ قَدیرٍ مُعَجَّلِ.[1]»

۱ـ نجیب محمّدالبهبیتی، تاریخ‌الشّعر العربی حتّیٰ آخرالقرن الثالث الهجری، مؤسسه الخانجی، قاهره ۱۳۸۱ ﻫ /۱۹۶۱ م، ص. ۱۰۶؛ هومر، ایلیاد، ترجمهٔ سعید نفیسی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۴، صص ۳۰۰-۲۹۹.

(گوشت‌پزان دوگروه شدند: برخی تکّه‌های گوشت را بر سنگ می‌چیدند تا در آتش بریان کنند، و برخی دیگر پاره‌های گوشت را به‌دیگها می‌افکندند تا با شتاب خوراکی فراهم آرند).

همهٔ شاعرانی که پس از امرؤالقیس از راه رسیدند، به‌پیشگامی و استادی این شهریارِ آواره (المَلِک الضِّلّیل) گواهی داده‌اند و او را به‌بزرگی ستوده‌اند. امرؤالقیس را بنیانگذار بسیاری از سنّتهای شاعرانه شمرده‌اند. اصولاً وسوسهٔ یافتن «نَخُستان» یا «بنیانگذاران» در زمینه‌های گوناگون ادبی ـ سنّتی عرب (از قبیلِ: این مَثَل را نَخُست که گفت، آن تشبیه را نَخُست که به‌کاربرد، فلان سنّت را نَخُست که بنیاد نهاد) وسوسهٔ غریبی است که از دیرباز به‌نوشتنِ کتابهای الاوائل انجامیده است. پیداست که چنین روایاتی را نمی‌توان چندان جدّی گرفت.

ابن رَشیق (درگذشته به‌سال ۴۵۶ هـ) نوشته است: «امرؤالقیس را پیشروِ شاعران به‌شمار آورده‌اند، امّا نه به‌این معنا که وی چیزهایی گفت که پیش از او کسی نگفته بود، بل به‌این معنا که برای نَخُستین بار اندیشه‌هایی را بیان کرد که شاعران آنها را پسندیدند و دنباله‌روِ او شدند. گفته‌اند وی نَخُستین کسی بود که در معانی لطف و ظرافت دمید. بر سرِ اطلال درنگ کرد. زنان را به‌آهوان و گاوان وحشی و [رنگِ پوستِ آنان را به‌رنگِ] تخم شترمرغ، و اسبان را به‌عقاب و عصا مانند کرد، و نسیب [= پیش درآمدِ عاشقانهٔ قصیده] را از دیگر بخشهای آن متمایز کرد...»[1] با این همه می‌بینیم که امرؤالقیس در «مویه بر سرِ اطلال» خود را پیرو ابن‌خِذام (یا ابن حِذام، یا ابن‌حمام) شمرده است.[2]

اکنون باید نگاهی از درون به مُعَلَّقَه بیفکنیم. امّا پیش از آن ببینیم مویه بر اطلال، که بخشِ آغازین قصیده را تشکیل می‌دهد، به‌چه معناست. همان‌گونه که آمدی (درگذشته به‌سال ۳۷۰ هـ) نوشته است، عربها به‌قصدِ ایستادن و گریستن در منزلگاهِ متروکِ محبوب به‌سوی آن رهسپار نمی‌شدند. بل در جریانِ سفر، به‌هنگامِ گذر از

۱ـ العمدة فی‌محاسن الشّعر و آدابه و نقده، به‌تصحیح محمّد یحیی الدّین عبدالحمید، دارالجیل، بیروت، بی‌تا، ۹۴/۱.

۲ـ عُوجَا عَلَى الطَّلَلِ المُحِيلِ لِأَنَّنَا   نَبْكِي الدِّيَارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خِذَامِ
دیوان امرئ‌القیس، به‌تصحیح محمّدابوالفضل ابراهیم، دارالمعارف، قاهره ۱۹۸۴، ص ۱۱۴.

دیارِ یارِ سفر کرده، در آن وادی درنگ می‌کردند. «هیچگاه نشنیده‌ایم که کسی، به‌تنهایی یا در میانِ جمع، از راهی دور به‌سوی منزلگاهی محو رهسپار شود و پس از سلام و دعا از راهِ آمده بازگردد. چنین چیزی نشنیده‌ایم. و در واقع کارِ بیهوده‌ای است، زیرا اگر معشوق زنده باشد، به‌طریقِ اولیٰ باید راه منزلگاهش را در پیش گرفت، و اگر درگذشته باشد، روی آوردن به‌مزارش سزاوارتر است. با این همه می‌بینیم که شاعران را با مزارِ دلدار کاری نیست، بل به‌هنگامِ گذار از منزلگاهِ متروکِ یار در آن درنگ می‌کنند... زیرا در این هنگام به‌یادِ شادکامیهای گذشته می‌افتند و دلشان هوایِ آن می‌کند که لختی باز ایستند و شکوه ساز کنند، چرا که این کار را شرطِ وفاداری و پایبندی به‌عهد و پیمان می‌دانند[1]».

درنگ بر سرِ اطلال، درنگ بر سرِ گذشته‌ای است که اکنون به‌ویرانه‌ای رنگباخته و محو بَدل شده است. پناه جستن در خاطرهٔ گذشته‌های خوش، یا خوشیهای گذشته، به‌معنای ناخشنودی و بیزاری از «حال» نیز هست. بنابراین، از احساسی تراژیک و غمبار سرچشمه می‌گیرد که بزرگترین کارکردِ آن در «حال» ایجادِ جبرانِ روانی است. جوهرهٔ درنگ بر سرِ اطلال، مقایسهٔ گذشتهٔ شیرین با حالِ تلخ است (جوانی، شادی، توانایی، امید زندگی... در برابرِ پیری، غم، ناتوانی، یأس، سایهٔ مرگ...) این مفهوم هنوز در قصایدِ بادیه‌نشینان زنده است.[2]

در نگاهِ نَخُست به‌نظر می‌آید که مُعَلَّقَهٔ امرؤُالقیس مجموعه‌ای است از بخشهای گسسته، بی‌هیچ وحدتِ اندام‌وار یا وحدتِ احساس. شاعر برای مویه بر سرِ اطلال لختی باز می‌ایستد، و ماجراجوییهای عاشقانهٔ خود را در خاطر می‌آورد. سپس بی‌هیچ زمینه‌چینی شب را وصف می‌کند، و از آن‌جا صفتِ اسبِ خویش را بازمی‌گوید. آنگاه صحنهٔ شکار را می‌نماید و ناگاه باران و سیلاب و طوفان فرامی‌رسد. با این حال، شعر از روابطِ درونی تهی نیست. در واقع، «یادآوری» بسانِ چارچوبی وحدت‌بخش و بسیار انعطاف‌پذیر کلِّ شعر را در برگرفته است. این یادآوری نیز خود بر فرایندِ تداعی یا سیّالهٔ ذهنی استوار است.

۱ـ الموازنة، به‌تصحیح محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، دارالمسیره، بیروت بی‌تا، صص ۳۹۱ـ۳۹۰.
۲ـ غالب هلسا، العالم ماده و حرکة، دارالکلمة العربیة، بیروت ۱۹۸۴، ص. ۱۴۲.

شاعر با گروهی از دوستان در سفر است. وقتی به کـنارِ مـنزلگاهِ مـتروکِ دلدار می‌رسد (جایگاهی که دلدار درگذشته‌ای نه چندان دور با قبیله‌اش از آن کوچیده است)، از همراهان می‌خواهد که لختی درنگ کنند و مـجالش دهـند تـا خـود را به‌لذّتِ دردناکِ گریستن سپارد. درخواستش را مـی‌پذیرند، لیک از سـرِ دلسوزی پندش می‌دهند که در این کار خویشتنداری پیشه کند. آنان می‌دانند که شاعر افسرده و غمین است، امّا این را هم می‌دانند که چنته‌اش از خاطره‌های خوش پُر است. پس رهایش می‌کنند تا پرندهٔ خیال را در فضای گذشته به‌پرواز آرد و دمی چند از فشارِ غم و اندوه بیاساید. آنگاه شاعر گزارشِ زنده‌ای از شـیطنت‌ها و حـماقتهای ایّـام جوانی به‌دست می‌دهد.

نَـخُستین ایسـتگاهِ سـفرِ خـیالی امـرؤالقیس درگـذشته، خـاطرهٔ دو زن است: اُمّ‌حُوَیْرِث و اُمِّ رباب. شاعر با این دو ماجرایی نداشته است. حتّیٰ گفت و شنودی در مـیان نـیست. گـویی مـیان او و آنـها درّه‌ای گـذر نـاپذیر دهـان گشـوده است. تـصویرشان در ذهـنِ امـرؤالقـیس گـرچـه تـصویری دیـداری است (مـی‌بیند کـه برمی‌خیزند)، امّا صحنه‌ای بسیار کوتاه است، و خوانندهٔ شعر احساس می‌کند که یادِ آن دو بیش‌تر از رهگذرِ حافظهٔ بویایی او زنده مانده است: عطری که به‌هنگامِ برخاستن در فضای پیرامون می‌پراگندند. این خاطره بیش از هر چیز بوی حسرت و انفعال می‌دهد. عشقِ ناکامِ جوانی؟ چنین پاسخی گرچه وسوسه‌انگیز می‌نماید، ولی با روحیهٔ شاعری که در ماجراجوییهای عاشقانه سخت گستاخ است، چندان سازگار نیست. با این همه اگر چنین تفسیری را بپذیریم، آنگاه باید تداعیهای بعدی را که از «هنرنماییهای» امرؤالقیس حکایت دارند، نوعی جبرانِ روانی نیرومند تلقی کنیم. کسی که خاطراتِ خود را فرا یاد می‌آورد، چندان بر سرِ تجربه‌ای ناکام درنگ نمی‌کند، وگرنه تمایلی شدید به‌فرا گذشتن از این ناکـامی در او سـر بـر مـی‌آورد: خاطرهٔ ربودنِ جامهٔ دختران از کنارِ برکه و واداشتنِ ایشان بـه‌بیرون آمـدن از آب، اشاره به‌زنانِ باردار و شیرده. اکثریتِ قریب به‌اتّفاقِ شارحانِ کهن، بیتهای مربوط به‌این اشاره را به‌معنای سادهٔ آن گرفته‌اند. اینکه امرؤالقیس به‌زیبایی خود می‌بالد و می‌گوید حتّیٰ در چشمِ زنانِ باردار و شیرده که تمایلی به مرد ندارند، خـواسـتنی می‌نموده است. تنها شِنْقیطِی و ـ به‌پیروی از او ـ چـند تـن از مـعاصران، بـیتهای

یادشده را به‌صورتی که باز گفتیم، معنا کرده‌اند. اگر زنانِ باردار و شیرده همان اُمِّ حُوَیْرِث و اُمِّ‌ربابِ هفتمین بیت [در چاپِ ابوالفضل ابراهیم و پنجمین بیت در چاپِ آلوارت] قصیده باشند ـ که دستِ کم برخی چنین احتمالی را پذیرفته‌اند[1] ـ در این صورت با توجّه به‌آنچه پیش‌تر دربارهٔ تصویرِ این دو زن گفتیم، کفّهٔ تفسیرِ شِنْقیطی سنگین‌تر خواهد شد. آیا نمی‌توان گفت که مرادِ امرؤالقیس از این دو بیت آن است که شبانگاهان، سرزده و نابهنگام، برای میگساری به‌خانه‌های این زنانِ ـ احتمالاً ـ مسیحی[2] می‌شتافت، و از آنجا که آوازهٔ گشاده‌دستی این میگسارِ قهّار در همه جا پیچیده بود، زنانِ باده‌فروش به‌گرمی و شاید هم با نگاههای تحسین‌آمیز سرگرمِ پذیرایی از او می‌شدند، تا جایی که حتّیٰ گریهٔ کودکانِ یک ساله‌شان نمی‌توانست توجّه آنان را از این مشتری وقت‌نشناس، امّا بسیار «عزیز»، که باید تا آخرین سکّه او را دوشید، منحرف کند؟[3] شاید.

پیش‌تر اشاره کردم که بسیاری از حلقه‌های ارتباط که بدونِ آنها فهمِ درستِ شعرِ جاهلی میسّر نیست، گُم شده است. اکنون به‌جایی از مُعَلَّقه رسیده‌ایم که می‌تواند مثالِ روشنی از این نکته باشد. شاعر به‌سراغِ ماهرویِ پری پیکری نوجوان می‌رود و به‌رغمِ نگهبانان و خویشاوندانِ هُشیار و گوش به‌زنگ ـ که به‌خونش تشنه‌اند ـ بی‌هیچ گزندی، دلدار را به‌سلامت به‌خلوت می‌کشاند. اگر اُشتلم‌های پهلوانانهٔ امرؤالقیس تمرکزِ ذهنِ ما را برهم نزده باشد، به‌روشنی در می‌یابیم که این صحنه بوی تبانی دسته‌جمعی می‌دهد. انگار نگهبانان و خویشاوندانِ معشوق نیز مایلند که این دیدار بی‌دردسر صورت گیرد و تمام شود. وانگهی، دلدار هم پس از آن‌که شاعر را به‌خاطرِ بی‌احتیاطی سرزنش می‌کند، بی‌هیچ مقاومتی با او به‌راه می‌افتد. چرا؟ به‌نظر می‌آید پاسخِ سؤال را در نوعی ازدواج می‌توان یافت که در دورانِ پیش از اسلام به‌ازدواجِ صَداق یا ازدواجِ صدیقه معروف بود. در آن دوران نامِ صدیقه بر

۱ـ محمّدعلی ابوحمده، في الذوق الجمالي لمعلّقة امریء القیس، مکتبةالاقصی، عمّان ـ اردن ۱۹۸۸، ص ۷۲.

۲ـ ابن انباری در شرح قصائد السبع الطوال (ص ۲۹) امّ حویرث و امّ رباب را از قبیلهٔ کلب دانسته است و ما می‌دانیم که کلب از قبایلی بود که پیش از اسلام به‌مسیحیّت گروید.

۳ـ الذوق الجمالي، صص ۵ـ۳۴.

زنی اطلاق می‌شد که شوهر گهگاه به‌سراغش می‌رفت. به‌نظر می‌آید که در این نوع ازدواج زن آزادانه و به‌طیبِ خاطر خود را به‌همسری مرد در می‌آورد و هر گاه می‌خواست مرد را طلاق می‌داد. در این گونه ازدواج زن را «صدیقه» و مرد را «صدیق» می‌نامیدند.[1]

۱ـ رو.برتسن سمیت W.Robertson Smith در چاپ نَخُستِ کتاب
Kinship and Marriage in Early Arabia, Cambridge, 1885, P. 76,
بر پایهٔ شواهدی از کاربرد واژهٔ «صدیقه» (به‌معنای زنی که مرد گهگاه به‌دیدارش می‌رود) و ربطِ این مفهوم با واژهٔ «صَداق» (به‌معنای هبه‌ای که شوهر به‌هنگام ازدواج به‌زن می‌دهد)، فرضِ ازدواج صدیقه را پیش کشیده است. به‌نوشتهٔ وی، واژهٔ «صداق» در دوران پیش از اسلام، بر هبه‌ای اطلاق می‌شد که به‌خود زن تعلّق می‌گرفت، و واژهٔ «مَهر» در اصل به‌معنای مال یا بهایی بود که پدر یا خانوادهٔ زن دریافت می‌داشتند، به‌این اعتبار که آنان دخترِ خود را از دست می‌دادند. زیرا پس از پرداختِ مَهر زن می‌بایست به‌عشیرهٔ شوهر می‌رفت. سمیت (P.78) نوشته است که پس از اسلام این تفاوت از میان رفت و دو واژه به‌صورت مترادف درآمد. پس از درگذشتِ سمیت در سال ۱۸۹۴، چاپ دوم کتاب وی همراه با پیوستها و یادداشتهای تکمیلی نویسنده و پانوشتهایی از گلدتسیهر با ویراستاری کوک *Stanley A Cook* در سال ۱۹۰۳ منتشر شد. گلدتسیهر در پانوشت صفحهٔ ۹۳ چاپ دوم، «صدیقه» را مترادف با «بَغیّ» [= روسپی] و «صدیق» را مترادف با «خلیل، خِلّ» [= فاسق، رفیقِ زنِ شوهردار] دانسته و در نتیجه، وجود هر گونه رابطه‌ای میان «صدیق و صدیقه» و «صَداق» را رد کرده است. یادداشت گلدتسیهر نگارنده را قانع نکرد و هنوز فرض سمیت را قابل توجّه می‌داند. به‌ویژه آن که پدرسن *Pedersen* بعدها به‌مواردی از این نوع ازدواج در میان اقوام آشور و اسرائیل اشاره کرده است.
Johs. Pedersen, *Israel, Its life and culture*, oxford University Press, London, Banner Og Copenhagen, 1973 (first published in 1926), Vol 1-2, P. 76, 508. korch,
از آن جا که نامِ این نوع ازدواج در روایاتِ اسلامی (به‌مَثَل حدیث عایشه دربارهٔ انواع ازدواج پیش از اسلام) به‌صراحت ذکر نشده است، نگارنده بعید نمی‌داند که ازدواجِ صدیقه در واقع همان مُتعه یا ازدواجِ موقّت باشد؛ به‌ویژه اگر به‌یاد آوریم که امیانوس مارسلینوس در سدهٔ چهارم میلادی دربارهٔ عربها نوشته است: «زندگی‌شان در حرکتی وقفه‌ناپذیر می‌گذرد. آنان زنانی مزدور دارند که براساسِ قراردادی موقّت اجیر می‌شوند. امّا از آن جا که [این رابطه] باید شباهتی با ازدواج داشته باشد، زنِ آینده به‌عنوان جهیز نیزه‌ای و خیمه‌ای به‌شوهر می‌دهد، و در برابر، این حقّ [را برای خود محفوظ می‌دارد] که پس از مدّت زمانِ مقرّر هرگاه بخواهد، او [= شوهر] را ترک کند. باورکردنی نیست که در این میان، زن و مرد خود را با چه سوز و گدازی به‌شور [عشق] می‌سپارند.»
Ammianus Marcellinus, *Historiae*, XIV, iv, 4, ed. and trans. J.C.Rolfe, London, Heinemann and Cambridge University Press, (Loeb Classical Library), 1935, vol. I, PP. 27-30.

ماکسیم رودنسون پس از نقلِ نوشتهٔ امیانوس مارسلینوس
(Maxime Rodinson, *Mohammed*, Penguin Books, 1973, P. 15)
این توصیف را مبالغه‌آمیز دانسته و نوشته است که نقشِ زن در میانِ اقوامِ بدوی کوچک‌تر و ←

این نوع ازدواج در میانِ قومِ اسرائیل نیز رواج داشت، و بر پایهٔ آن زن با فرزندانش در میانِ عشیره‌اش می‌زیست و شوهر هرگاه می‌خواست به‌دیدارش می‌رفت. با توجّه به‌وجودِ چنین ازدواجی می‌توان بسیاری از ناگفته‌ها و اشاره‌های گُنگِ شعرهای جاهلی، از قبیل شعرهای امرؤالقیس و لَبید و عَمْروبن کُلْثُوم و عَنْتَرَه و حارِث بن حِلِّزَه و دیگران را دریافت. پیداست که این شاعران با زنانِ خود هم‌قبیله نبودند. از این رو، به‌هنگامِ دشمنی و جنگِ قبایل با یکدیگر، و یا به‌دلیلِ ناخشنودی خویشاوندانِ زن، به‌ناچار دزدانه به‌دیدارِ یار می‌رفتند و در این راه خطرهای گوناگون را به‌جان می‌خریدند. این ازدواج در بسیاری از موارد حالت موقّت داشت و بنا به‌خواستِ زن، یا در صورتِ کوچِ قبیلهٔ وی، به‌ناگاه پایان می‌پذیرفت و آنگاه شوهر می‌ماند و گریه بر ربع و اطلال و دمن. برخی دانشمندان این ازدواج را یکی از نشانه‌های بازمانده از نظامِ مادرسالاری دانسته‌اند.[1]

به‌مُعَلَّقَه بازگردیم. با رفتنِ دلدار که سرچشمهٔ روشنایی و شیدایی و مخاطره و شادی است، شب و تنهایی از راه می‌رسد. غمانِ گونه‌گون در غیابِ معشوق و افسونِ حضورش، بند از پای می‌گسلند و شاعر را فرا می‌گیرند. در شبی چنین نفس‌گیر و ظلمانی و غمبار چه تسلّای خاطری می‌توان داشت، شاعر به‌اسبِ خود پناه می‌برد، چه، همدمی اسب و آدمی داستانی است که بر هر سرِ بازاری بوده است. در داستان‌ها و افسانه‌های جهانِ کهن کمتر حماسه یا حکایتِ عاشقانه‌ای می‌توان یافت که در گوشه‌ای از آن اسبی نجیب و وفادار خودنمایی نکرده باشد. صفتِ اسبانی که شاعران نامشان را در رزم‌نامه‌ها و بزم‌نامه‌ها پُرآوازه کرده‌اند، بی‌گمان در دفتری مختصر نمی‌گنجد. در بسیاری از این داستانها خواننده احساس می‌کند آنچه در قالبِ اسب نمودار شده است، حیوان نیست، انسانی است که تنها نیمهٔ زشتِ آدمی زادگان را کم دارد. تا آن جا که به‌مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس مربوط می‌شود،

← مطیعانه‌تر از اقوامِ ماندگار است؛ امّا به‌هر روی، مضمونِ اصلی نوشتهٔ امیانوس مارسلینوس پذیرفتنی می‌نماید.

نیز نگاه کنید به: محمّد محمود جمعه، النظم الاجتماعیة والسّیاسیة عند قدماء العرب والامم السامیة، مطبعةالسّعادة، قاهره ۱۹۴۹، ص. ۴۵.

۱ـ النظم الاجتماعیة و السّیاسیة، صص ۴۵ و ۴۶.

تصویرِ اسب گرچه بسیار استادانه است ـ امّا به‌تناسبِ شرایطِ روزگار ـ میان اسب و سوار فاصله چنان عظیم است که جایی برای هیچ گونه رابطهٔ انسان‌وارانه نمی‌ماند. در این جا ستایشِ اسب ـ به‌یک معنا ـ ستایشِ سواری است که بر ترکش می‌نشیند و آن را به‌تاخت در می‌آورد. میانِ اسب و سوار رابطه‌ای یک سویه و خاموش برقرار است. امّا به‌هر حال همین رابطه مایهٔ تسلّای خاطرِ سوار است. به‌همین دلیل است که در بیتهای بعدی شعر دلتنگی و افسردگی شاعر قطره قطره آب می‌شود و آهنگِ سنگین و کشدار و پُرملالی که از رهگذرِ بیتهایی همچون:

وَلَـیْلٍ کَـمَوْجِ الْـبَحْرِ أَرْخَـى سُـدُولَهُ   عَـلَـىَّ بِأَنْـوَاعِ الْـهُمُومِ لِـيَبْتَلى

گویای کُندی و ایستایی زمان است، رفته رفته به‌آهنگی سبک و پُر نشاط و تند جای می‌پردازد که پیش از هر چیز به‌تکِ پُرشتابِ توسنی بادپا می‌ماند:

مِكَرٍّ، مِفَرٍّ، مُقْبِلٍ، مُدْبِرٍ معاً   كَجُلْمُودِ صَخْرٍ حَطَّهُ السَّيْلُ مِنْ عَلِ

نشاطِ سواری احساسِ توانایی را در جانِ شاعر می‌دمد. اکنون هنگامِ آن است که شادی و سبکباری خود را با لذّتِ شکار به‌اوج برساند. واپسین بخشِ شعر، که شاید پُرقدرت‌ترین قسمتِ آن هم باشد، پرده‌ای از باران و سیلاب و طوفان را تصویر می‌کند.

برای بادیه‌نشین باران دغدغهٔ همیشگی است. در انتظارِ آن می‌گُدازد. در پی‌اش می‌کوچد. و آنگاه که روزهای خوش گذشته و سرزمینهای خاطراتِ شیرین خود را به‌یاد می‌آورد، برای گفتنِ «یاد باد» و «یادش به‌خیر» عبارتهایی به‌کار می‌برد که معنای تحت‌اللّفظی آنها دعای بارشِ باران و سیراب شدن است. حتّیٰ ریشهٔ واژهٔ «سعادت» با آب در ارتباط است. شگفت‌انگیز است که در بیابانهای سوزانِ شبه جزیره، بارانهای سیل‌آسا پدیده‌ای نادر نبوده است، گویی طبیعت افراطی را با افراطی دیگر پاسخ می‌گفته است. در این سرزمین میانِ تلف شدن از بی‌آبی و غرقه‌شدن در آب فاصلهٔ چندانی نبوده است. بنابراین، پرداختن به‌باران و سیلاب شگفت‌انگیز نیست. در پردهٔ آخرِ مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس طبیعت تمامِ خشمِ خود را بر سرِ آدمها و جانوران و خانه‌ها فرو می‌ریزد. امّا خانه‌های فروریخته و لاشه‌های واژگونِ وحش، منظره‌ای زودگذر بیش نیست. از دلِ این ویرانی، شادی و باروری آینده، با دردی جانکاه زاده می‌شود، و چهرهٔ دُژمِ خاک در آذینِ رنگها می‌شکُفد.

در مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس چیزهای بسیاری هست که تنها با شرح و تفسیری کامل فهم‌پذیر خواهد شد. ولی به‌دلایلِ پیش گفته ـ دست کم در حالِ حاضر ـ نمی‌توان به‌حدِّ مطلوبی از این شرح و تفسیر دست یافت. شارحانِ کهن نیز غالباً در تاریکی و کورمالانه به‌جست و جوی معانی واژه‌ها و تعبیرها پرداخته‌اند، و به‌همین دلیل دستخوشِ اختلاف‌نظرهای خرد و کلان بسیار شده‌اند. روشن است که پژوهندهٔ معاصر در بسیاری از موارد چاره‌ای جز انتخابهای خودسرانه ندارد.

برگردانِ مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس که این جا از برابرِ چشمِ خواننده می‌گذرد، از چارچوبِ ترجمه فراتر رفته است و در واقع، نوعی بازنویسی مُعَلَّقه به‌نثرِ فارسیِ ـ حتّی‌الامکان ـ امروز است. هدف، زدودنِ گرد و غبار از چهرهٔ این شاهکار ادبی مسلّم است، به‌این امید که خوانندهٔ فارسی زبانِ امروز آن را با احساسِ همدلی بخواند و زیباییهایش را لمس کند. بدین منظور بیتِ نَخُستِ قصیده را از حالتِ خطاب بیرون برده‌ایم و در چارچوبِ فضای قصیده اندکی گسترش داده‌ایم. در یکی دو موردِ دیگر نیز سخنِ شاعر را به‌صورت حدیثِ نفس در آورده‌ایم، و از آوردن برخی نامهای جغرافیایی پرهیز کرده‌ایم. این نامهای نامأنوس به‌فهمِ قصیده یاری نمی‌رساند، برعکس، اُنس‌گیری خواننده را با شعر ـ دست کم ـ به‌تعویق می‌افکند. از سوی دیگر، برخی اشارتها و جمله‌های ناگفته را بر اصلِ اثر افزوده‌ایم تا انسجامِ بیشتری در متن پدید آید. در عینِ حال به‌تشبیه‌های شعر دست نزده‌ایم و تنها در یک مورد به‌نقلِ مفهوم بسنده کرده‌ایم. بازنویسی قصایدِ کهن به‌نثرِ امروز در زبانِ عربی بی‌سابقه نیست و نگارنده در این زمینه خود را وام‌دارِ غالب هلسا و شرحِ ابوحمده می‌داند. متنِ عربی مُعَلَّقهٔ امرؤالقیس بارها چاپ شده است. امّا نگارنده بیشتر (و نه کاملاً) به‌دو چاپِ ابوالفضل ابراهیم[1] و آلوارت[2] نظر داشته است.

۱ـ دیوان امرئ‌القیس، دارالمعارف، قاهره ۱۹۸۴، چاپ چهارم، صص ۸ـ۲۶.

۲ـ کتاب العقد الثمین فی دواوین الشّعراء الجاهلیّن (صص ۵۰ـ۱۴۶) یا:

W. Ahlwardt, *The Divans of: the six ancient Arabic poets*, osnabrück 1972 (reprint of the edition 1870).

متن مُعَلَّقه

در انتهای برخان (تپّه‌های موجدار شن) به‌منزلگاهِ متروک رسیدیم. از رفتن بازایستادیم و از اسب فرود آمدیم. از چادرهای مردمی که روزگاری در این جا می‌زیستند، هنوز نشانه‌هایی کمرنگ به‌چشم می‌خورد. سنگ‌چینِ اجاق با حلقهٔ سیاهی ازگِلِ سوخته گِردِ چالِ آن... چند قطعه زمینِ کوبیده و هموار برای خواب... ردِّ محوِ میخِ چادرها...

پردهٔ نازکی از شن، بافتهٔ وزشِ بادهای جنوب و شمال، همه‌جا را پوشانده بود. پشگلِ آهوانِ سپیدِ وحشی، چونان دانه‌های سیاهِ فلفل درگوشه وکنار پهنه‌ها و گودیهای خشکِ منزلگاه پراگنده بود.

صبح روزِ جدایی، از پُشتِ درختانِ آکاسیا دزدانه می‌پاییدمشان، و اشک بی‌اختیار چنان از چشمهایم روان بود که گویی حنظل می‌شکستم. می‌دیدم که قبیلهٔ دلدار چادرها را بر می‌چیند و بارِ کوچ بر می‌بندد. و من، غمین و دردمند، غرقِ تماشای او بودم که لختی دیگر به‌دوردستها می‌رفت.

بُغض گلویم را می‌فشارد. زانوانم سنگینی اندوه را بر نمی‌تابد. برخاک می‌نشینم. یاران، سواره بر اسب، بر من خیمه می‌زنند و می‌گویند:

«شکیبا باش، ورنه اندوه تو را از میان خواهد برد». می‌دانم که تنها اشک می‌تواند این غمِ جانکاه را بشوید و سبکبارم کند؛ امّا، مگر درکنارِ ردپای محوِ زندگی در منزلگاهی متروک، به‌چه می‌توان دل خوش داشت؟

آه ای دلِ من همیشه چنین بوده‌ای؛ خاطرهٔ اُمِّ حُوَیْرِث و همسایه‌اش اُمِّ رباب در من جان می‌گیرد. به‌یاد دارم که وقتی از جای بر می‌خاستند، بوی مشک در هوا پراگنده می‌شد. رایحه‌ای به‌دل‌انگیزی عطرِ میخکهای وحشی که بادِ صبا از دشت همراه می‌آورد. آن روز هم در لحظهٔ کوچ بغضم ترکید، و دردِ جدایی چشمانم را در اشک غرقه کرد. چهره‌ام تَر شد، و قطره‌های اشک بر سینه‌ام چکید و سرانجام حمایلِ شمشیرم آنها را نوشید.

چه روزهای خوشی بود، خاصّه آن روز. آن روز از روزهای به‌یادماندنی بود...

دختران را در برکهٔ آب غافلگیر کردم (داستان می‌گوید: دخترانِ ایل در برکه شنا می‌کردند. امرؤالقیس جامه‌هایشان را در یک جا گرد آورد و بر آنها نشست، و گفت: جامهٔ هیچ یک را بازپس نمی‌دهم، مگر آن که یک‌یک از آب بیرون آیید و با دستِ خود جامه‌تان را باز پس گیرید. دختران چنین کردند. واپسین دختر، عُنَیْزَه، دیری در آب ماند و بیهوده التماس کرد. سرانجام او نیز بیرون آمد).

آن روز برای دختران ضیافتی برپا کردم. بارِ سنگین خود را از پشتِ ماده شتر به‌زیر کشیدم (تقسیم این بار چه ماجرای شگفت‌انگیزی بود) و سر بریدمش. دختران گوشت و چربی حیوان را، که به‌رشته‌های تاب دادهٔ حریرِ سفید می‌مانست، بر آتش بریان می‌کردند و هر گاه یکی تکّه‌ای از گوشت را خوشگوار می‌یافت، آن را برای دوستش پرتاب می‌کرد تا او هم بچشد.

گاهِ رفتن شد. (هر یک از دختران گوشه‌ای از بارم را بر پُشتِ شترش گذاشت. عُنَیْزَه به‌ناچار پذیرفت که با او سوار شوم) جلوی اتاقک محمل نشستم و او در درونِ آن روی نهان کرد. شتر به‌راه افتاد و من به‌ناگاه به‌درونِ محمل عُنَیْزَه خزیدم، فریادش برخاست که: «نفرین بر تو امرؤالقیس... می‌خواهی ناگزیرم کنی این راه را پیاده بپیمایم؟» در این میان، به‌نشیب افتادیم، و عُنَیْزَه که سخت برآشفته بود، مهارِ شتر را کشید. شتر تعادلِ خود را از دست داد، محمل کج شد و ما را به‌یک سو افکند. عُنَیْزَه فریاد زد: «پشتِ شترم را زخم کردی امرؤالقیس، پیاده شو». گفتم: «خوش بران و باک مدار، و مهارِ شتر را سست کن». آرام نیافت و همچنان می‌لندید. گفتم: «مرا از میوه‌های اشتها برانگیزت دور مکن».

هیچ زنی در برابرِ من مقاومت نمی‌تواند، حتّیٰ زنانِ باردار و شیرده. شامگاهان هنگامی که به‌سراغِ آن زن رفتم، چنان مسحور من شده بود که به‌کودک خود نمی‌پرداخت. کودکِ یک ساله که تعویذها و مهره‌های بسیار به‌گردنش آویخته بودند، در خواب بود. امّا حتّیٰ آنگاه که به‌گریه درآمد، مادر تنها نیم نگاهی بر او افکند و نیمِ دیگرِ نگاهش را همچنان به‌من دوخته بود.

و آن روز... روی تپّهٔ شن بودیم. فاطمه خود را از من دریغ داشت. آن‌سان برآشفته می‌نمود که سوگندِ گران خورد تا جاودان ترکم خواهد گفت. گفتم: «آرام باش و ناز کم کن فاطمه! حتّیٰ اگر عزمِ جدایی جزم کرده‌ای، به‌تندی و پرخاش

نیازی نیست. اگر در من خُلق و خویی هست که نمی‌پسندی، رهایم کن. امّا مباد خود را با این خیال بفریبی که بی‌تو از غمِ عشق جان خواهم باخت، یا دلم همچو غلامی حلقه به‌گوش، هر چه بگویی آن می‌کند». به‌گریه درآمد. گفتم: «گریه چشمانت را زیباتر می‌کند. تردید ندارم که تنها از آن روی سیلِ سرشک از دیده گشوده‌ای که با دو ناوکِ غمزه در این دلِ خراب رخنه کنی.»

و آن سیم تنِ پرده‌نشین... دخترکی نوشکفته بود، از کودکی به‌درآمده، امّا به کمالِ بلوغ نارسیده. نازپرورده‌ای دست نیافتنی. و من بی‌شتاب از اوکامِ دل بازجستم. در قبیله‌ای که همگان تشنه به‌خونم بودند. دزدانه از میانِ نگهبانانِ گوش به‌زنگ گذشتم، و آنگاه که خوشهٔ رخشندهٔ پروین میانهٔ آسمان را می‌آراست ـ آن سان که چین و شکن‌های شالی گوهر نشان بَرو دوشِ زنی را ـ به‌سراپرده‌اش پای نهادم. کنارِ تجیرِ درونِ چادر جامه از تن به‌در آورده بود و با پوششی سبک سرِ رفتن به‌بستر داشت. همین که نگاهش بر من افتاد، گفت: «به‌خدا این بار دیگر جان به‌در نخواهی بُرد. تو هیچگاه بر سرِ عقل نخواهی آمد. باز چون همیشه دست به‌کاری ناسنجیده زده‌ای».

ردای بلندی از خزِ رَحْل‌نشان در بر کرد. دستش را گرفتم و ـ از خیمه ـ بیرون آمدیم. دامنِ ردایش را از قفا بر خاک می‌کشید تا ردِّ پایمان برجای نماند. از پهنهٔ میانِ چادرهای قبیله گذشتیم و در دلِ یک وادی طولانی با بلندیهای پیچاپیچ از نظرها پنهان شدیم. دو طرّهٔ آن سروِ روان را نرم به‌سوی خود کشیدم، به‌جانبِ من متمایل شد. میانی باریک و قوزکهایی گوشتین و پیکری خوش‌تراش و سپید داشت. هیچ‌یک از اندامهایش نامتناسب نمی‌نمود. سینه‌اش بسانِ آینه‌ای جلا یافته و صیقلی چشم را می‌نواخت. خواستم در آغوش گیرمش، امّا مرا از خود راند و روی گرداند و گونهٔ صاف و لطیفش را به‌نمایش گذاشت. نگاهش هشیار و هراسان شده بود، درست چونان نگاهِ گوزنی وحشی به‌هنگامِ دفاع از بره‌اش. خوب براندازش کردم:

گردنش به‌گردنِ آهوان می‌مانست [با این تفاوت که] وقتی آن را می‌افراخت، جلوهٔ زیبایش را از دست نمی‌داد، و از زیب و زیور نیز تُهی نبود. گیسوانِ شبق‌فام و انبوهش همچون شاخه‌های خرما بنی پُربار از پشتِ سر فرو آویخته بود. زلفها را

به‌بالا تاب داده بود، و گره‌ها در میانِ رشته‌های بافته و فروهشتهٔ مو گم بود. میانِ باریکش همچون مهارِ چرمبافتِ شتر نازک و انعطاف‌پذیر می‌نمود، و ساقهایش صاف و پُرطراوت بسانِ نیِ پاپیروسِ رُسته در سایهٔ خرمابنان. شتابی نداشت که سحرگاهان از خواب برخیزد، و چون چاشتگاه دیده از خواب می‌گشود و برمی‌خاست، چنان بوی خوشی می‌داد که‌گویی ریزه‌های مشک در بسترش پاشیده بودند. نازپرورده‌ای را می‌مانست که هیچگاه برای کار کردن میان برنبسته باشد. انگشتانِ کشیده و ظریفش را به‌یاد دارم که زبری به‌آنها راه نیافته بود.

رُخسارِ روشنش در ظلمتِ شامگاهان می‌درخشید، همچون چراغی که راهبِ دیرنشین شباهنگام از بهرِ نیایش بر می‌فروزد. آنگاه که بالای بلندش را در جامهٔ دوشیزگانِ نوجوان به‌جلوه می‌آورد، حتّیٰ مردانِ پُروقار نمی‌توانستند نگاه خیرهٔ سودا زدهٔ خود را از او برگیرند. پوستِ سپیدش به‌زردی مایل بود، همچون مرواریدی تازه از صدف به‌درآمده که در آبی شیرین و زلال پرورش یافته باشد.

آه، بگذار دیگر مردان در گذرِ زمان از جنونِ عشق پیوند بگسلند، امّا من دل از مهرِ تو بر نمی‌توانم کند.

بسیار کسان سرسختانه کوشیدند تا از تو بازم دارند، همه را از خود راندم، گرچه می‌دانستم سرزنش‌هایشان از سرِ نیکخواهی و دلسوزی است.

شب بسانِ موجهای پی‌درپی دریا فرا رسید و پرده‌های کبودش را به‌نشانِ غمهای گونه‌گون بر من فرو آویخت. می‌خواست بیازمایدم. چونان شتری کوه‌پیکر بر من و بر همه چیز فرو خفت. سرانجام آنگه که کمرگاه به‌پیچ و تاب در آورد و سینه‌اش را به‌زور از زمین کَنْد و فراز آورد و کفلهای فربه‌اش را جفت کرد، بر او نهیب زدم: «سرِ خویش گیر ای شبِ دراز آهنگ! بگذار تا سپیده بدمد، هر چند بامداد، آنگاه که از راه فرا رسد، از تو بهتر نخواهد بود».

چه سنگین شبی که تویی! زمان از حرکت باز ایستاده است. گویی ستاره‌ها را با طنابهایی سختْ تافته به‌کوه گره زده‌اند. گویی خوشهٔ پروین را با ریسمانهای محکمی از الیافِ کتان، ریسمانهایی بسته به‌خارا سنگهای گران، در جای خود آویخته‌اند.

تسمهٔ مشکهای بسیار کسان را بر گُردهٔ رام و آموخته‌ام کشیده‌ام. از وادیهای بسیار

گذشته‌ام، موحش بودند و بی‌آب و علف همچون اندرونِ گوران، و گرگ بسانِ هرزه‌ای پُرزاد و رود در آنها زوزه می‌کشید. چون زوزه سر داد، گفتمش: اگر تو نیز چون من چیزی به‌کف نداری، رنجِ ما هر دو را پایانی نخواهد بود. هر دوان هر گاه چیزی فراچنگ می‌آوریم، بر بادش می‌دهیم. و آن که بذری از این گونه بکارد، پریشان حالی و نزاری خواهد دروید.[1]

پیش از آنکه پرندگانِ خفته در آشیانه‌ها بیدار شوند، پای در رکابِ اسبِ خویش می‌زنم، اسبی، کوتاه موی و تنومند که به‌چابکی از جانورانِ وحش پیشی می‌گیرد. به‌گاهِ تاختن مانند خاراسنگی است که سیل از فرازِ کوه به‌زیر افکنده باشد: در یک آن، حمله‌ور می‌شود، می‌گریزد، روی می‌آورد و پشت می‌کند.

کهری است بازیگوش، نمد زین از پشتش چنان فرو می‌لغزد که قطره‌های باران از تخته‌سنگی صاف. گرچه لاغر میان است، امّا چون به‌شور و شوق درآید، همهمه‌اش به‌غلغل دیگی جوشان ماند. آنگاه که سُمِ اسبانِ خسته از تاخت، در برخورد با زمینِ درشتناک، گرد و غبار بر می‌انگیزد، اسبِ من چنان رهوار پیش می‌رود که پنداری سمهایش را با زمین تماسی نیست و غباری بر نمی‌انگیزد. چون شتاب می‌گیرد، باد چنان زورآور می‌شود که سوارکارِ نوجوان و سبک را از ترکش می‌لغزاند و بر زمین می‌افکند، و سوارکارِ سخت و سنگین را جامه از تن به‌در می‌آورد. چنان تیزروست که پاهایش را به‌چشم نتوان دید. بسانِ فرفره‌ای که میانِ دستانِ چابک کودکان از رهگذرِ نخی گره‌دار به‌چرخش در می‌آید و چشم آن را گوی مانندی شفّاف می‌انگارد.

کمرگاهِ اسبم به‌کمرگاهِ آهوان ماند. ساقهای کشیده و بلندش، ساقهای شترمرغ را فرایاد می‌آورد. پویهٔ گرگان را دارد و چهارگامه رفتنِ روبه‌بچگان را. اگر از پشتِ‌سر نگاهش کنی، فراخ پهلو می‌نماید. دُمی بلند و پهن و راست، که تا نزدیکِ زمین می‌رسد، شکافِ میانِ کفلهایش را می‌پوشاند. آنگاه که بیرونِ خیمه می‌ایستد،

۱ـ این چهار بیت را بسیاری از منتقدان کهن و معاصر از اصل مُعَلَّقه ندانسته‌اند. کمی دقّت در لحن و مضمون نشان می‌دهد چرا. شِنْقیطی (**شرح المعلّقات العشر و اخبار شعرائها**، دارالکتب العلمیة، بیروت، صص ۵ـ۶۴، پانوشت ۴) نوشته است که این قطعه به‌سخنِ راهزنان و صعلوکان شبیه‌تر است تا به‌سخنِ شهریاران.

پُشتِ صیقلی و براقش چشم را خیره می‌کند. به‌صیقلی و براقی سنگی است که نوعروسان عطرِ خویش را بر آن می‌سایند، یا سنگی که بر آن حنظل شکسته باشند.

خونِ گاوانِ پیشرو گله برگلوگاهِ اسب شتک می‌زند، به‌سرخی عصارهٔ حنایی که موی سپیدِ پیرانه را رنگ می‌زند.

گلهٔ گاوانِ وحشی از دور در چشم‌اندازِ ما پدیدار شد. ماده گاوان به‌دوشیزگانِ بتِ دوّار می‌مانستند که در چادری دراز دامن خرامان گام برمی‌دارند. همین که گله ما را نزدیکِ خویش احساس کرد، پای در گریز آورد. آرایشِ گریزش به‌گردنبندی می‌مانست پُر از مهره‌های سپید و سیاه، آویخته بر گردنِ کودکِ بزرگ تبار قبیله. توسنِ من با چنان شتابی راهش را از میانِ گله گشود و به‌گاوانِ پیشرو رسید که گاوانی که از برابرش به‌کنار می‌رفتند و واپس می‌ماندند، از پسِ پُشت باز به‌هم می‌پیوستند و پراگنده نمی‌شدند. به‌یک خیزگاوی نر وگاوی ماده را پی‌درپی گرفت، بی‌آنکه قطره‌ای خوی بر تنش بنشیند، یا مانده شود.

شکارِ فراوانی با خود آوردیم. آنگاه دو گروه دست به‌کارِ پُختن شدند: گروهی گوشت را به‌صورتِ تکّه‌های نازک می‌بریدند و بر سنگ می‌چیدند تا بریانش کنند، و گروهِ دیگر به‌شتاب، در زیرِ دیگها آتش می‌افروختند.

شامگاهان بازگشتیم، و اسب را به‌تماشا نشستیم. چنان شکوهی داشت که چشم از خیره شدن بدو پروا می‌کرد. لیک آنگاه که نگاه‌ها بر او می‌افتاد، سیر ناشده از دیدنِ اندامی، به‌تماشای اندامِ دیگر می‌لغزید و سراپایش را مشتاقانه می‌پیمود.

سراسرِ شب، با زین و برگش، در چشم‌اندازم ایستاده بود، امّا نه به‌خود وانهاده.

بیا ای دوست! آذرخش را می‌بینی، می‌خواهم درخششِ آن را به‌تو بنمایم. نگاه کن، همچون حرکتِ تندِ دستها دمی بیش نمی‌پاید، امّا در این میان، بر تارکِ توده ابر تیرهٔ باران‌زای، تاجی از نور می‌نشاند.

فروغِ آذرخش در دلِ تاریکی به‌چراغِ راهبان می‌ماند، آنگاه که بر فتیلهٔ چند لایش روغن می‌ریزند.

من و دوستانم به‌انتظارِ بارشِ باران به‌نظاره ایستادیم. نگاهِ بی‌تابِ‌مان بر چه نقطهٔ دوردستی خیره بود. تا آن جا که می‌توانستیم گمان بریم، تودهٔ ابر از سوی راست بر کوهِ قطن می‌بارید و از سوی چپ برکوههای ستار و یذبل. بارانی شُرّان باریدن گرفت

و سیلابهایی پیرامونِ کُتَیْفَه روان شد که درختانِ تناور را باژگون می‌کرد.

موجِ شتکهای سیلاب، تپه‌های قنان را می‌شست و پیش می‌رفت. می‌دیدیم که بزهای کوهیِ سپید پا از هر سوی سراسیمه خود را به‌زیر می‌افکنند.

سیلاب در تیماء نه خرمابنی بر سرِ پای گذاشت و نه خانه‌ای. تنها خانه‌های بنا شده از سنگهای سخت در برابرِ آن تاب آوردند.

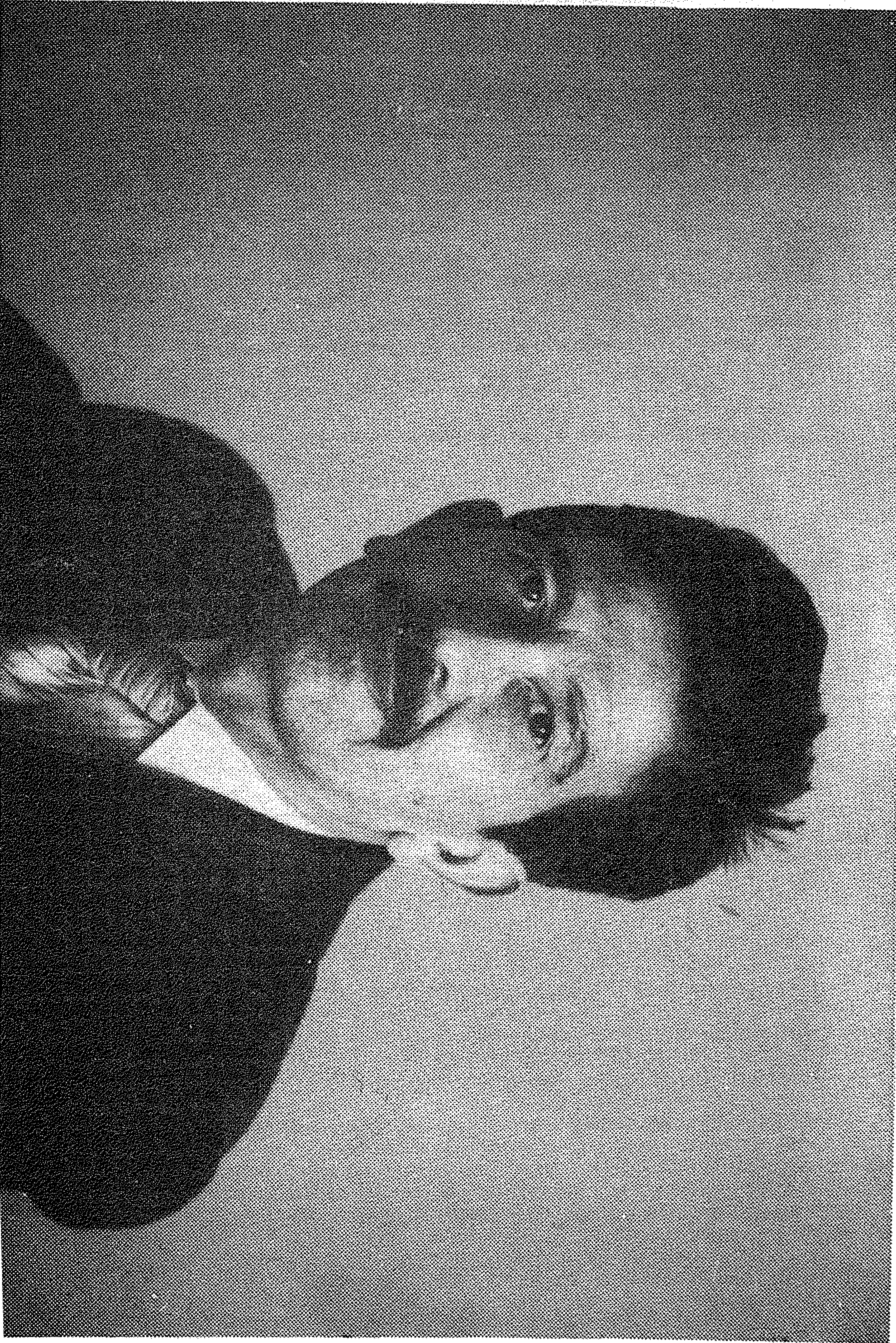
کوهِ ثبیر، با سرازیر شدنِ نخستین رگبارهای باران از ستیغش، به‌هیأتِ پیری پُرمهابت درآمد که جامه‌ای راه‌راه بر خود پیچیده باشد.

بامدادان، انبوهِ تنه‌های شکستهٔ درختان و خس و خاشاکِ شناور گرداگردِ کوهِ طَمِیَّه در سرزمینِ مُجَیْمِر، حلقه زنان می‌چرخید، درست بسانِ حلقهٔ دوکی در کارِ تابیدنِ پشم.

بدینسان ابر بارهای گرانش را به‌صحرا افکند. دیری نخواهد پایید که صحرای برهنه، جامه‌ای رنگین از سبزه‌ها و گیاهان و گلهای گونه‌گون بر تن کند، چنان که گویی بازرگانی یمنی صندوقهای آکنده از پارچه‌های رنگین را بگشاید و همه را در برابرِ چشمانِ خریداران بر زمین بگستراند.

طبیعت که خشمِ خود را فرو نشانده بود، اینک به‌شادی روی می‌آورد. پرندگانِ دشت که نویدِ رسیدنِ سرسبزی و باروری را به‌گوشِ جان شنیده بودند، چنان سرخوشانه می‌خواندند که پنداری بامدادان، ساغری از شرابِ شیرینِ فلفل‌زده سرکشیده‌اند.

امّا درگوشه وکنار، تنها لاشهٔ باژگونِ جانورانِ وحش به‌چشم می‌آمد. غرق شدگانِ شامگاه، که جریانِ تندِ آب آنها را تا دور دست کشانده بود، به‌پیازهای وحشیِ پُر ریشه‌ای می‌ماندند که از خاک بیرونشان کشیده و در آب افکنده باشند.



زنده یاد احمد تفضّلی

دژ بهمن و آذرگُشنسب[1]

یکی از مکانهای مرتبط با داستانهای کیخسرو دژ بهمن است. بنا به‌روایت شاهنامه پس از آن که کیخسرو از توران به‌ایران بازگشت، دو تن از پهلوانان دربار یعنی طوس و گودرز دربارهٔ این که چه کسی جانشین کاووس شود، اختلاف‌نظر پیدا کردند. طوس فریبرز پسر کاووس را مناسب جانشینی می‌دانست و گودرز کیخسرو نوهٔ شاه را. سرانجام کاووس مقرّر داشت که دو نامزد به‌اردبیل روند و هر کدام توانست دژِ بهمن را در آنجا به‌تصرّف در آورد، بدین سمت برگزیده شود. نخست فریبرز و طوس کوشیدند که آن را بگشایند، امّا زمین این دژ که جایگاه دیوان و جادوگران بود، چنان سوزان شد که سپاه به‌ناچار بازگشت. آنگاه کیخسرو به‌همراه گیو پسر گودرز بخت خود را آزمود. نامه‌ای نوشت و در آن از پروردگار یاری خواست و آن را بر نیزهٔ درازی بست و به‌گیو داد تا بر دیوار دژ بنهد. چون نامه بر دیوار نهاده شد، صدای غرّشی برخاست و آسمان تیره و تار گشت. آنگاه سپاهیان به‌فرمان کیخسرو به‌تیراندازی به‌سوی دژ پرداختند و بسیاری از دیوان را کشتند. سپس آسمان روشن شد و کیخسرو به‌همراهی گودرز به‌دژ درآمد که خود شهری بود بزرگ با باغها و

۱ـ شاهنامه، به‌کوشش جلال خالقی، دفتر دوم، کالیفرنیا و نیویورک، ۱۳۶۹، صص ۴۶۰ تا ۴۶۷.

کاخها. کیخسرو فرمود گنبدی بسازند و آذرگُشنسب را آنجا بنشانند. نویسندهٔ تاریخ سیستان[1] از قول بوالمؤیّد (در کتاب گرشاسب) آورده است که: «چون کیخسرو به‌آذربادگان رفت و رستم دستان با وی، و آن تاریکی و پتیارهٔ دیوان به فرّ ایزد تعالی بدید که آذرگُشنسب پیداگشت و روشنایی بر گوش اسب او بود و شاهی او را شد با چندان معجزه».

از سوی دیگر در بندهشن[2] در روایتی مرتبط با خراب کردن بتکدهٔ کنار دریاچهٔ چیچست می‌خوانیم: «برای این که کیخسرو بتواند تاریکی را از میان بردارد و بتکده را ویران کند، آتش گُشنسب بر «بُش» (= فُش، یال) اسب او نشست و همه جا را روشن کرد تا کیخسرو در این کار موفّق شد. آنگاه آن آتش را در همان جا، بر کوه اَسْنَوَنْد، بر آتشگاه نشانید.»

در متن پهلوی نیایش پنجم بند ۳۵[3] آمده است که: «کیخسرو بر «وهمن دِز» (= بهمن دِز) پیروزی یافت به‌یاری این آتش [= آذرگُشنسب]».

از این چهار روایت که اشاره به‌یک حادثه دارند، می‌توان چنین نتیجه گرفت: نخست این که بنا بر روایات دوران ساسانی، آذرگُشنسب را کیخسرو بر جای بتکده‌ای (بندهشن) یا در دژ بهمن که جایگاه دیوان بوده (شاهنامه) نشانده است. دوم این که محلِ این آتشکده در شاهنامه درکوههای اردبیل و در بندهشن در ناحیهٔ چیچست، برکوه اَسْنَوَنْد تعیین شده است. پس ازگسترش و انتقال دین زردشتی از شمال شرق به‌غرب ایران از دورهٔ مادها و خصوصاً در دورهٔ ساسانیان، کوشش شد که جای اتّفاق حوادث را نیز به‌غرب ایران منتقل کنند. بر اساس این کوشش‌ها بود که چیچست با دریاچهٔ اورمیه در آذربایجان یکی به‌شمار آمد وکوه اَسْنَوَنْد نیز همان کوه سبلان دانسته شد. از این روست که حمدالله مستوفی[4] آورده است: «و بر سرکوه سبلان قلعه (ای) محکم بوده است، آن را دز بهمن و رویین‌دز خوانده‌اند و در شاهنامه گوید به‌وقت نزاع پادشاهی میان کیخسرو و فریبرز بر فتح آن

۱ـ تاریخ سیستان، به‌کوشش محمّدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴، صص ۳۵ و ۳۶.
۲ـ بندهشن، ص ۱۲۵، ترجمهٔ دکتر مهرداد بهار، تهران، ۱۳۶۹، ص ۹۱.
۳ـ نک به زند خرده اوستا، به‌کوشش دابار، بمبئی، ۱۹۲۷، ص ۳۸.
۴ـ نزهة‌القلوب، به‌کوشش گی لسترانج، لیدن، ۱۹۱۵، ص ۸۱.

رار دادند و فریبرز از فتح آن عاجز شد و کیخسرو فتح کرد و پادشاهی بدو مقرّر شد ـ اکنون خراب است».

بنابراین، در دورهٔ ساسانی جای اصلی آتشکدهٔ گُشنسب را در سبلان تصوّر می‌کردند. بعدها، احتمالاً زمانی پیش از قرن پنجم میلادی، ظاهراً این آتش از آنجا یا جای دیگری، به‌شیز یا تخت سلیمان کنونی منتقل شد، زیرا در شاهنامه اشاره شده است که بهرام‌گور (۴۲۱ تا ۴۳۹ میلادی) در جشنهای نوروز و سده بدان آتشکده می‌رفت.[۱] مسعودی[۲] نیز به‌انتقال این آتش اشاره کرده است: «و آتشکدهٔ دیگری در بلاد الشّیزوالرّان[۳] بود که در آن بتها بود؛ انوشروان آنها را از آنجا بیرون برد[۴]، و گفته شده که انوشروان به‌این آتشکده رفت که در آن آتش بزرگی بود، پس آن را به‌جایی معروف به‌برکه[۵] منتقل کرد».

احتمالاً آتشهای دیگری نیز در آذربایجان وجود داشته است که موبدانشان مدّعی یکی بودن آنها با آذرگُشنسب بوده‌اند. در تاریخ قم[۶] از آتشی به‌نام ماه جُشنسف (= ماه گُشنسپ) نام برده شده: «که آن آتش کیخسرو است، به‌موضع برزه[۷] آذربیجان بود. انوشیروان در حالِ آن نظر و فکر کرد و آن را به شیز که اوّلین موضعی[۸] است از مواضع آن ناحیت، نقل کرد.»

۱ـ نک به بویس (Boyce) آذرگُشنسب در دائرةالمعارف ایرانیکا، ج ۱، ص ۴۷۵.
۲ـ مروج‌الذّهب، به‌کوشش پلا، ج ۲، ص ۳۹۸.
۳ـ به‌جای شیز و ورّان: ناحیهٔ وسیعی که به‌گفتهٔ یاقوت اورمیه قصبهٔ آن بوده است، نک به‌عبّاس زریاب، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران، ۱۳۶۷، ص ۲۰۴، ستون دوم.
۴ـ بیرون آوردن بتها و خراب کردن آنها یادآور ویرانی بتکدهٔ سواحل چیچست به‌دست کیخسرو است و احتمالاً یکی از اقدامات اواخر دورهٔ اشکانی و اوایل دورهٔ ساسانی علیه نهادن مجسّمهٔ خدایان در آتشکده بوده است.
۵ـ برکه یعنی همان محلِّ آتشکدهٔ آذرگُشنسب در شیز یا تخت سلیمان.
۶ـ تاریخ قم، به‌کوشش سیّدجلال تهرانی، تهران، ۱۳۱۳، ص ۸۸.
۷ـ همان سقّز کنونی. نک به‌زریاب، همانجا، ص ۱۹۹، ستون دوم.
۸ـ منظور مهم‌ترین بخش از آن ناحیه است.

علی حصوری

یک شعار خارجی به‌زبان فارسی میانه

در میان سکّه‌های نخستین سدهٔ هجری، گونه‌های مختلفی وجود دارد که هنوز بحث کافی بر سر آنها صورت نگرفته است. اگر این سکّه‌ها دقیقاً بررسی شود، تاریخ این سده روشن‌تر خواهد شد. برخی از این سکّه‌ها، حتّیٰ به‌روشن شدن وضع استانهای ایران در اواخر دورهٔ ساسانی کمک خواهد کرد. زیرا بر روی آنها گاه نام عامل محلّی، حاکم یا عامل بنی‌امیّه، آمده است و آنگاه تاریخ سکّه و به‌شرطی که اشکال‌های موجود رفع شود، گویای زوایای تاریکِ تاریخ خواهد شد. به‌همین طریق نویسنده در یکی از آثار خود توانست نکات مهمّی از جمله وضع فارس را پس از یزدگرد سوم روشن‌تر کند.[1]

از جمله روشن است که در این سده عدّهٔ زیادی با تمایلات گوناگون مذهبی و سیاسی سکّه زده‌اند که از آن میان سکّه‌هایی با یک شعار خارجی (متعلّق به‌خوارج) در حدود ۱۸۸۰ میلادی شناخته شد که آن را مورتمان، یکی از قدیم‌ترین سکّه‌شناسان، معرفی کرد، بدون این که بتواند کتیبهٔ به‌زبان پهلوی آن را بخواند.[2] در آن زمان زالمان در روسیّه و مورتمان در آلمان به‌فاصلهٔ یک سال (۱۸۷۹ و ۱۸۸۰) به‌ترتیب سکّه‌هایی را معرفی کردند که شعار معروف خارجی «لا حُکْمَ الّا للّه» و

ترجمهٔ آن به‌زبان فارسی میانه بر روی آنها وجود داشت[۳]، امّا حتّیٰ واکر هم که در سال ۱۹۴۱ به‌معرفی سکّه‌های موزهٔ بریتانیا پرداخت، عبارت فارسی میانه را با علامت سؤال به‌حال خود رها کرد.[۴] پس از آن نیز ندیده بودم که کسی به‌آن عبارت بپردازد تا در سال ۱۳۵۳ که تصادفاً با این سکّه آشنا شدم، آن را خواندم و یادداشتی نوشتم. اینک پس از چاپ کتاب دکتر ایرج مشیری که در آن هم به‌این سکّه پرداخته است[۵]، مجبور شدم که اصلاحاتی در نوشتهٔ خود بکنم. قبلاً باید گفت که این عبارت به‌چند شکل در روی سکّه‌های نخستین سدهٔ هجری آمده است که اغلب ناقص است و چنانکه باید مقصود را نمی‌رساند. بدیهی است کسی که مطلب را از جهت سیاسی دنبال می‌کند، باید آن را بررَسد، زیرا تغییر دادن عبارتی که منشأ آن قرآن است، نشانهٔ گرایشهایی است که مسلمانان نخستین سدهٔ هجری بنابر منافع قومی، ملّی، طبقاتی و مذهبی خود یافته بودند.

در این نوشته به‌معرفی سکّه‌ای می‌پردازیم که کاملترین و دقیق‌ترین شکل شعار معروفی، که در «محکمهٔ» معاویه و خلیفهٔ چهارم پیدا شد، در آن منعکس شده است.

سکّه، ضرب اردشیر خرّه است و نام عامل یا حاکم بر روی آن مشخّص نیست.

روی سکّه، تصویر پادشاه ساسانی، چنان که در همه یا بیشتر نخستین سکّه‌های اسلامی هست با آرایشی کمتر، آمده است. کتیبهٔ روی سکّه چنین است:

و در حاشیهٔ آن آمده است: بسم‌الله * لاحُکم الّا للّه * با توجّه به‌این که آشکارا متن فارسی میانه، ترجمهٔ عبارت «لا حُکم الّا للّه» است، خواندن آن مخصوصاً امروزه آسان می‌شود، امّا در عین حال تفاوت اندکی در ترجمه وجود دارد. آوانوشت و ترجمهٔ متن فارسی میانه چنین است:

L̓YT(L̔YT) d'twbl BR' yzt'

nēst dādwar bē yazd

نیست داور بِیِک (مگر) ایزد.

در عبارت عربی، آشکارا به‌تبعیّت از متن قرآن، حُکْم (*hukm*)، امّا در ترجمهٔ

فارسی داور (حَکَمْ *hakam*)، آمده است و این، برخی، از جمله دکتر مشیری، معرّف واقعی سکّه را، که آن را جزو سکّه‌های «ازارقه» معرفی کرده است، به‌تردید انداخته و عبارت را به‌صورت (لا حَکَمْ *lā hakam*) خوانده‌اند[6]، در حالی که ترجمهٔ فارسی میانهٔ آن در واقع اندکی منحرف کننده است، زیرادر صورتی که عیناً می‌خواستند ترجمهٔ عبارت عربی را بر روی سکّه بیاورند، جای آن بسیارکم بود و کتیبه خوانا نمی‌شد، زیرا حداقل باید یک پسوند مصدری به «داور» و یک را (به‌معنی برای) پس از واژهٔ ایزد افزوده می‌شد.

به‌این ترتیب عبارت «نیست داور بِیک (مگر) ایزد» ترجمه‌ای همراه با تساهل از «لاحُکْمَ الّا للّٰه» است.

پشت سکّه، آتشدان ساسانی با دو نگهبان آن (شاه و موبد موبدان)، در طرف چپ سکّه محلّ ضرب آن، «ارد (شیرخرّه)» و در طرف راست، سال ضرب (شصت و نه) خوانده می‌شود.

واکر نقل کرده است که قبلاً تصویر سکّهٔ دیگری از همین نوع را توماس به‌دست داده بود[7] که در آن عبارت فارسی میانه، ناقص نقل شده است (شاید سکّه همین وضع را داشته)، امّا ترجمهٔ عربی آن روی سکّه نیامده است. این سکّه عیناً سکّهٔ پیشین است، با همان تفاوت و تاریخی متفاوت، از سال پنجاه و هفت.

سکّه‌های دیگری از خوارج و ازارقه در ایران ضرب شده است که دکتر ملک ایرج مشیری عدّه‌ای از آنها را معرفی کرده است و بیشترشان متعلّق به‌جنوب ایران و مخصوصاً ضرب سال‌های مشکوک و ضرابخانه‌های «شهرستان» و «کرمان» است[8]، امّا من ضرب سیستان، هرات و برخی از شهرهای فارس را هم در دست سکّه‌فروشان سالهای پیش دیده‌ام و نخستین سکّه‌ای که معرفی شد، یکی از انواع آن است. در آنچه واکر عنوان کرده، مطالب مفید فراوانی هست که متأسّفانه تا به‌حال توجّه کافی به‌آنها نشده است.[9]

خوارج آن اندازه قدرت یافتند که در برخی از نقاط قلمرو اسلامی به‌حکومت برسند و سکّه بزنند و حتّیٰ شعارهای خود را به‌هر دو زبان فارسی میانه و عربی بر روی سکّه آورند. از این سکّه‌ها می‌توان مخصوصاً در ترسیم سیمایی از تاریخ سیاسی اسلام، سود برد.

نگارنده درکتاب آخرین شاه نشان دادم که فارس و حتیٰ برخی دیگر از نقاط ایران تا حدود سال هشتاد هجری در دست فرّخزاد، جانشین یزدگرد و پس از آن عامل مسلمانان بود[۱۰] که قبلاً وزیر با تدبیر و توانای یزدگرد به‌شمار می‌رفت. به‌همین دلیل اشاره کردم که این سکّه‌ها (مثلاً ضرب اردشیر خرّه یا دیگر شهرهای فارس) تاریخی مشکوک دارد، زیرا به‌رسم معهود دو پادشاه در اقلیمی نگنجند. امّا از آنجا که تعداد این گونه سکّه‌ها بسیار فراوان است، آیا وجود آنها را نمی‌توان دلیل آن گرفت که مقاومت ایرانیان نه در برابر اسلام، که در برابر عرب بوده است؟

این نکته را نگارنده در جای دیگری خواهد شکافت، امّا در اینجا برای به‌فکر واداشتن علاقه‌مندان عنوان شد.

منابع

۱ـ حصوری، علی، آخرین شاه، تهران، نشر چشمه ۱۳۷۱.

2- Mortdmann, Z.D.M.G., 1880, P.155.

3- Op. Cit.

4- Walker, J. A., **Catalogue of the Arab - Sassanian Coins.** Oxford: The Trustees of the British Museum, 1941, P. 122-123.

5- Mochiri, M.I., **Arab-Sassanian Civil War Coinage.** Paris(?) 1986, P. 60.

6- Mochiri, Op. Cit.

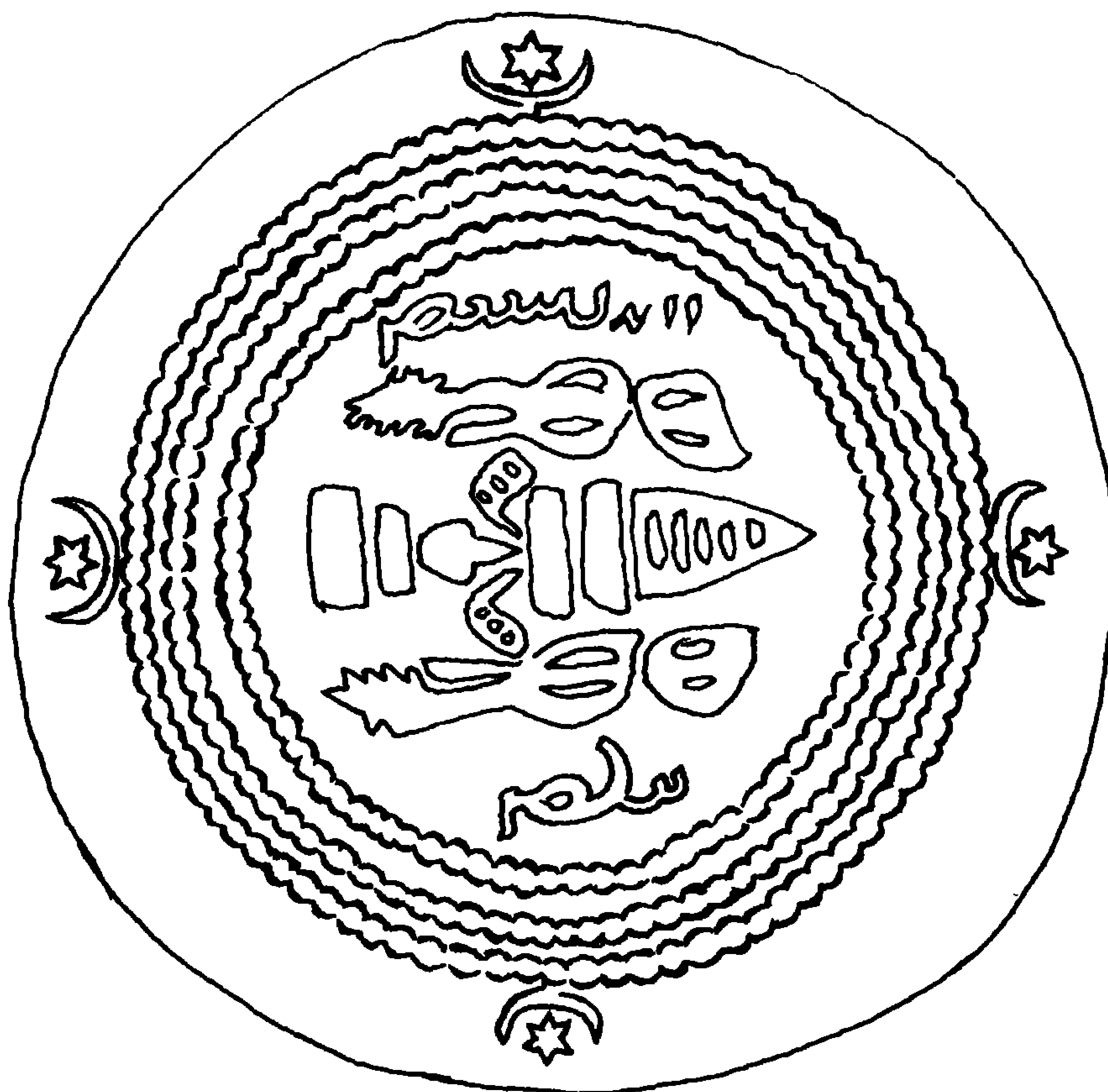
7- J.R.A.S., 1850, p. 320. No. quoted by Walker, Op. Cit. P. 123.

8- Mochiri, P. 61.

9- Walker, Op. Cit. P. XVII - CXIVI and 201.

۱۰ـ حصوری، همانجا، ص ۸۵.


بسم الله



خسرو خسروی

فردوسی و تراژدی انوش‌زاد در شاهنامه

پیش گفتار

در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم میلادی، در زندان شهرجندی شاپور، مرکز آن روزی خوزستان، شورشی رخ داد که به‌زودی سراسر شهرهای منطقه را فراگرفت. این شورش از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است. فردوسی نامدار آن را به‌گونهٔ یک تراژدی، همانند دیگر تراژدیهای شاهنامه، استادانه به‌نظم کشیده است.[1]

از مطالب شاهنامه چنین برمی‌آید که فردوسی همچون دیگر داستانهایش، برای ساختن تراژدی انوشیروان و انوش‌زاد، طرحی منسجم و همه‌جانبه اندیشیده است، که امروز نیز برای نمایشنامه‌نویسان و تراژدی‌پردازان، آگاهی از آن ضرور می‌نماید.

این داستان اندوهبار نبرد خسرو اوّل (انوشیروان) با پسرش انوش‌زاد است که به‌مسیحیّت گرویده است و محور آن، بن‌بستی است که خسرو از یک سو و انوش زاد از سوی دیگر، در آن قرار می‌گیرند. و بر این زمینه، خسرو از جهتی دلهرهٔ جنگ

۱ـ برای آگاهی از مفهوم تراژدی نگاه کنید به مقالات ارزشمند استاد دکتر محمود صناعی در مجلّهٔ یغما، سال ۱۳۴۸، خرداد، تیر، شهریور و آبان‌ماه، شماره‌های سوم، چهارم، ششم و هشتم.

با فرزندش و کشتن او را دارد و در همین زمینه دستورهای متفاوتی بهرام برزین فرماندهٔ سپاه مداین می‌دهد و از جهت دیگر، انوش‌زاد هم چون پیشنهاد تسلیم از سوی پیروز پیر (یکی از سرداران سپاه پدر) را نمی‌پذیرد، در بن‌بستی قرار می‌گیرد که به مرگش می‌انجامد.[۱] اگر در داستان رستم و سهراب، پدر به طور مستقیم مرتکب قتل پسر می‌شود، در اینجا خسرو اوّل به لحاظ بیماری، در جبهه حضور ندارد و سردار خود را به‌جنگ پسر می‌فرستد. از سوی دیگر، در این جنگ، کشته شدن انوش‌زاد، به‌مانند اسفندیار با همهٔ دلاوری‌هایش سریع انجام می‌گیرد و با مرگ وی همه‌چیز پایان می‌یابد. پیغامی هم که از سوی انوش‌زاد به مادر مسیحی‌اش فرستاده می‌شود، با پیغام رستم فرّخزاد در جنگ قادسیّه به مادرش همانند است. انوش‌زاد سفارش می‌کند که وی را به رسم مسیحیان و نه زردشتیان به خاک بسپارند.

امّا این شورش از لحاظ اجتماعی نیز قابل بحث است ـ زیرا در سال ۶۱۰، درست در کمتر از نیم قرن، در عربستان رویدادهای تاریخ‌سازی صورت گرفت که ساسانیان از آن بی‌خبر ماندند. سال ۶۲۲ مطابق با سال اوّل هجری است و در سال ۱۶ هجری ساسانیان در جنگ قادسیّه شکست خوردند. سالهای ۲۱ تا ۲۲ هجری به‌سقوط شاهنشاهی آنان انجامید. در توفان این رویدادها، شاه ساسانی مست و سرخوش از کشتار مزدکیان و پیروزی در جنگهای با رومیان، به جریان وسیع و روند روزافزون نارضایی مردم در ایران اعتنایی نداشت.

دوماه پس از سقوط نهاوند که اعراب آن را فتح‌الفتوح خوانده‌اند، جندی‌شاپور و به‌دنبال آن شوشتر، اهواز و شهرهای خوزستان یکی پس از دیگری به دست تازیان افتاد. شیوهٔ سقوط شهرهای خوزستان نشان می‌دهد که بردگان در آن دست داشته‌اند. برده‌ای از اهالی جندی شاپور که در قشون مسلمانان بود، سهم عمده‌ای در سقوط جندی‌شاپور داشت. در سقوط شوشتر نیز، برده‌ای از داخل شهر با تیرنامه‌ای به‌سوی قشون اعراب پرتاب و آنان را تشویق به‌حمله کرد و راه سقوط قلعهٔ سلاسل را به آنان نشان داد.

۱ـ ظاهراً فردوسی در منابع خداینامک بیش از این مطلبی نیافته است. این امر بویژه از آن‌رو درست می‌آید که به نوشتهٔ دینوری انوش‌زاد کشته نشده بلکه اسیر شده است (اخبارالطّوال ص ۷۵).

شورش در گندی شاپور:

ردوسی پیش از آغاز داستان، به ضرورت به ازدواج شاه با زن زیبارویی که دین سیحی دارد، اشاره می‌کند. حاصل این وصلت پسری است که دین مادر را ی‌پذیرد. سپس ماجرا را به هنگامی که شاه در خارج از کشور به سر می‌برد و شایعاتی که دربارهٔ درگذشت او انتشار می‌یابد، می‌کشاند[1].

شاه نخست نامه‌ای از تیسفون دریافت می‌کند و از موضوع آگاه می‌شود. ضمون نامه این است که با انتشار شایعهٔ درگذشت شاه، شورشی در جندی‌شاپور صورت گرفت که رهبری آن با پسر زندانی او انوش‌زاد، و دیگر زندانیان و گروههایی ز اهالی شهر جندی‌شاپور (از بردگان و پراکندگان گرفته تا مسیحیان) است. سی هزارتن در این شورش، که زن شاه، مادر مسیحی انوش‌زادبه آن کمک مالی می‌کند[2]، شرکت دارند.

بر این سان زنی داشت پُرمایه شاه — به بالای سرو و به دیدار ماه
بدین مسیحا بُد این ماه روی — زدیدار او شهر پر گفت وگوی
یکی کودک آمدش خورشید چهر — زناهید تابنده‌تر بر سپهر
وِرا نامور خواندی نوش‌زاد — نجستی زناز از برش تندباد
نیامد همی زند و استش درست — عزیز و مسیح و ره زردهشت
زدین پدر کیش مادر گرفت — زمانه بدو مانده اندر شگفت
چو بشنید فرزند کسری که تخت — بپردخت زان خسروانی درخت
در کاخ بگشاد فرزند شاه — برو انجمن شد فراوان سپاه
کسی کو ز بند خرد جسته بود — به زندان نوشین روان بسته بود

۱ـ به نوشتهٔ دینوری خسرو اوّل انوشیروان (۵۳۱ـ۵۷۹)، در یکی از جنگهای خود با دولت روم (بیزانس)، بیمار و در شهر حمص ماندگار می‌شود. در کشور چنین می‌پراکنند که وی در گذشته است. این خبر هنگامی که به جندی‌شاپور می‌رسد، شورش در زندان درمی‌گیرد و زندانیان می‌گریزند. پسر شاه، انوش‌زاد هم که زندانی بود، فرار می‌کند و به یاری مردم شهر سپاهی گرد آورده و برمی‌شورد. اهالی شهرهای جزو خوزستان به سرعت به قیام کنندگان می‌پیوندند.

۲ـ طبق شاهنامهٔ نسخهٔ ماکان و ژول‌مول و نیز تأکید نولد که (تاریخ ایرانیان و عربها)، مادر انوش‌زاد شورش را از نظر مالی تأمین می‌کرده است:

همی داد مادر به او خواسته — که بُد گنجش از شاه آراسته

ز زنــدان‌هــا بــندها بــرگرفت همه شهر ازو دست بر سر گـرفت
به شهر اندرون هـرک تـرسا بُـدند اگـــر جـــاثلیق ارسکـوبابُدند
بســی انـجمن کـرد بـر خـویشتن ســـواران گـــردنکش و تـــیرزن
فــراز آمــدندش تـنی سـی هـزار هـــمه نـیزه‌داران خـنجر گـزار

انوش‌زاد که به تبار مادر گرایش دارد، نامه‌ای از قیصر روم دریافت می‌کند که در آن بامهتری او بر کشور موافقت شده است و این به شورش، با توجّه به کمکهای مالی مادرش، رنگ کودتایی می‌بخشد:

یکی نامه بنوشت نزدیک خـویش ز قیصر چو آیین تاریک خـویش
کـه بـر جـند شـاپور مـهتر تـویی هم آواز و هم کـیش قـیصر تـویی

جنگ نوشیروان و انوش‌زاد

جندی‌شاپور دومین پایتخت ساسانیان بود و از مراکز عیسویّت (نسطوریان) شمرده می‌شد.[۱] زن خسرو اوّل (مادر انوش‌زاد) ظاهراً در یکی از جنگهای ایران بـا روم به‌ازدواج شاه درمی‌آید و پسر وی به آیین مادر می‌گراید و دین مسیح را می‌پذیرد و برای همین در جندی‌شاپور زندانی می‌شود.

قسمت دوم داستان که فردوسی بر آن تأکید دارد، رایزنی و شور با موبد است که بازتابی از وضع اجتماعی آن دوره و نشانهٔ نفوذ موبدان در دربار است. شاه پس از مشورت، نامه‌ای به رام برزین سردار خود در پایتخت [تیسفون] می‌نویسد و وی را با سپاهی‌گران به جنگ پسر گسیل می‌دارد.

فردوسی در این نامه دلهرهٔ پدر را از کشتن پسر، به‌لحاظ مهر و عطوفت پدری از یک‌سو و نیز قساوت و بی‌گذشتی او را به‌عنوان پادشاه کشور و نگهبان دیـن، کـه نمی‌تواند از زیر بار مسئولیّت شانه خالی کند، به گونه‌ای استادانه نشان داده است. شاه در نامه می‌نویسد که اگر پسرش مقاومت کرد، به او رحم نکنند و در همان جا دستور می‌دهد که اگر دستگیر و زندانی شد، از او به شایستگی مراقبت شود، امّا

۱ـ به نوشتهٔ نولدکه، گندی شاپور دومین مرکز عالی روحانی نسطوری بوده است (تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، عبّاس زریاب خویی، ص ۷۱۱).

پیروانش نبایدازاین امرآگاهی یابند، چراکه در نهان ممکن است به پیکار ادامه دهند.

برای پایان بهتر تراژدی، مردی به نام پیروز از لشکریان شاه بی‌مقدّمه وارد میدان نبرد می‌شود و پسر شاه را پند می‌دهد. پیدا شدن پیروز پیر برای اندرز دادن به‌انوش‌زاد تصادفی نیست، وگرچه این امر نمی‌تواند منشاء تاریخی داشته باشد، ولی برای طرح تراژدی دستمایه‌ای ضرور به نظر می‌رسد. انوش‌زاد اندرز پیروز را نمی‌پذیرد، لیکن به‌هنگام مرگ به یاد این پند می‌افتد و ظاهراً پشیمان می‌شود. امّا از سوی دیگر، پس از زخمی شدن و در لحظهٔ مرگ، پیغامی برای مادرش می‌فرستد و می‌خواهد که وی را با رسم مسیحیان به خاک بسپارند و آداب و رسوم زردشتیان را در این کار مراعات نکنند. این امر نشانگر بن‌بستی است که خود انوش‌زاد در آن قرارگرفته است. مرگ وی نه‌تنها مردم جندی‌شاپور و خوزستان را به‌ماتم می‌نشاند، بلکه حتّیٰ رام برزین، سردار شاه را نیز غمگین می‌سازد. سرانجام با شیون مادر داستان به انجام می‌رسد. فردوسی نتیجه‌گیری پُرمعنایی دارد که زود از آن درمی‌گذرد و دریافتش را به خوانندگان وامی‌گذارد:

مگردان سر از دین و از راستی — که خشم خدای آورد کاستی

خبر قیام همگانی به خسرو می‌رسد. او نخستین کاری که صورت می‌دهد، مشورت با موبد به منظور بهره‌گیری از نیروی دین زردشت برای درهم شکستن شورش است:

جهاندار با موبد سرفراز — نشست و سخن رفت چندی به راز
چوگشت آن سخن بردلش جایگیر — بفرمود تا نزد او شد دبیر

نتیجهٔ مشورت محرمانه با موبد در نامهٔ انوشیروان به‌سردارش رام برزین روشن می‌شود:

هرآن کس که ترساست از لشکرش — همی از پی کیش پیچد سرش
چنین است کیش مسیحا که دم — زنی تیز وگردد کسی زو دُژم
نه پروای رای مسیحا بود — به فرجام خصمش چلیپا بود

ظاهراً پیروز هم در میدان نبرد با انوش‌زاد همان گفتهٔ موبد را بر زبان می‌راند:

مسیح فریبنده خود کشته شد — چو از دین یزدان سرش گشته شد
زدین آوران کین آن کس مجوی — کجا کار خود را ندانست روی
اگر فرّ یزدان بر او تافتی — جهود اندر او راه کی یافتی

فردوسی در تراژدی جنگ شاه با پسرش انوش‌زاد، درگیری خسرو با خویشتن خویش را چنان زیبا بیان می‌کند که گویی خود درگیر نبرد با فرزندش است. عشق پدری به فرزند، آن‌چنان شاه را دگرگون کرده است که او در نامه‌ای به‌فرمانده رام برزین، دستورهای متفاوت می‌دهد:

گــرفتنش بــهتر ز کشــتن بــود مگــرش از گــنه بــاز گشــتن بــود
گر او بی‌هنر شد هم از پشت ماست دل ما بر ایـن راسـتی بـر گـواست

از سوی دیگر، جنگ با پسری که سر به شورش برداشته و دین مسیح را پذیرفته، گناهی نابخشودنی است. او در میان نامه دستور کشتن پسر را می‌دهد:

و گــر خــوار گــیرد تـن ارجـمند بــه پســتی نــهد روی سـرو بـلند
ســرش بــرگرایــد ز بــالین نــاز مدار ایچ ازو گـرز و شـمشیر بـاز
گــرامـی کـه خـواری کـند آرزوی نشــاید جــدا کــرد او را زخـوی
یکی ارجـمندی بـود کشـته خـوار چــو بــا شـاه گـیتی کـند کـارزار
ســوی کـیش قـیصر گـراید هـمی زدیــهیم مــا ســر بـتابد هـمی
تــو از کشـتن او مـدار ایـچ بـاک چو خون سرخویش گیرد به خاک

دلهرهٔ شاه (پدر)، از پسرش انوش‌زاد پایان ندارد. عوامل بـازدارنـدهٔ خسـرو، مـهر پدری، وظیفه‌شناسی و نیز هراسی است که او از هم‌پیمانان انوش‌زاد دارد. باز شاه دستور می‌دهد اگر فرزندش گرفتار شد، با او به‌مهربانی رفتار شود:

به جـنگ ار گـرفته شـود نـوشزاد برو زیـن سـخنها مکـن هـیچ یـاد
کــه پــوشیده رویـان او در نـهان ســر آرنـد بـر خـویشتن در زمـان
هــم ایــوان او ســاز زنـدان اوی ابــا آنک بــردند فــرمان اوی
در گــنج یکســر بــر او بـر مـبند و گرچه چنین خوار شـد ارجـمند
ز پــوشیده رویــان و از خـوردنی ز افگــندنی هــم زگســتردنی
بر او هـیچ تـنگی نـباید بـه چـیز نــباید کــه چـیزی نـیابد بـه نـیز

کشته شدن انوش‌زاد

فردوسی با چیره‌دستی برای انوش‌زاد بن‌بستی پـدید مـی‌آورد کـه وی را از مـرگ گریزی نیست. در آغاز جنگ گُردی زره‌دار به نام پیروز پیر وارد میدان می‌شود و

به‌انوش‌زاد اندرز می‌دهد. پیدایی پیروز تنها برای این است که انوش‌زاد در پایان کار پند او را به‌یاد آورد. به قول نولدکه اتهاماتی که به دین مسیح وارد می‌شود، از دیدگاه اسلامی نیست، بلکه به زردشتیها ارتباط دارد.

خروشید کای نامور نوش‌زاد ... سرت را که پیچید چونین زداد
بگشتی ز دین کیومرثی ... هم از راه هوشنگ و طهمورثی
پدرت آن جهاندار آزاد مرد ... شنیدی که با روم وقیصرچه کرد
تو با او کنون جنگ سازی همی ... سرت بآسمان برفرازی همی
دریغ آن سر و تاج و نام و نژاد ... که اکنون همی داد خواهی به باد
بدین چهر چون ماه و این فرّ و بُرز ... براین یال‌وکتف‌وبراین دست و گرز
نبینم خرد هیچ نزدیک تو ... چنین خیره شد جان تاریک تو
چو پای و رکیب تو و یال تو ... چنین شورش و دست و کوپال تو
گر از رای من سر به یکسو بری ... بلندی گزینی و گُند آوری
بسی پند پیروز یاد آیدت ... سخن‌های بدگوی باد آیدت

انوش‌زاد در پاسخ پیروز، پیروی خود را از دین مسیح اعلام می‌کند:

چنین داد پاسخ ورا نوش‌زاد ... که ای پیر فرتوت سر پُرزباد
زلشکر مرا زینهاری مخواه ... سرافراز گردان و فرزند شاه
مرا دین کسری نباید همی ... دلم سوی مادر گراید همی
که دین مسیحاست آیین اوی ... نگردم من از فرّه و دین اوی
مسیحای دین دار اگر کشته شد ... نه فرّ جهاندار از او گشته شد

انوش‌زاد دلاورانه با لشکریان پدر می‌جنگد، امّا به سادگی کشته می‌شود و پیش از مرگ به اندرزهای پیروز می‌اندیشد:

فراوان زمردان لشکر بکشت ... از آن کار شد رام برزین درشت
بفرمود تا تیر باران کنند ... هوا چون تگرگ بهاران کنند
به گرد اندرون خسته شد نوش زاد ... بسی کرد از پند پیروز یاد

پیغام انوش زاد به مادر

در این هنگام انوش‌زاد به مادرش پیغام می‌دهد و می‌خواهد که او را به رسم

مسیحیان (نه زردشتیان) به خاک سپارند:

بنالید و گریان سقف را بخواند سخن هرچ بودش به دل در براند
بدو گفت کین روزگار دژم زمن بر من آورد چندین ستم
کنون چون به خاک اندر آید سرم سواری برانگسن برِ مادرم
بگویش که شد زین جهان نوش‌زاد سرآمد بدو روز بیداد و داد
تو از من مگر دل نداری به رنج که این است رسم سرای سپنج
مرا بهره این است زین تیره روز دلم چون بُدی شاد و گیتی فروز
نزاید جز از مرگ را جانور اگر مرگ دانی غم من مخور
سر من ز کشتن پر از دود نیست پدر بدتر از من که خشنود نیست
مکن دخمه و تخت و رنج دراز به رسم مسیحا یکی گور ساز
نه کافور باید نه مشک و عبیر که من زین جهان کشته گشتم به تیر
بگفت این و لب را به هم برنهاد شد آن نامور شیردل نوش زاد

آگاه شدن مادر از خبر کشته شدن انوش‌زاد

به تابوتش از جای برداشتند سه فرسنگ بر دست بگذاشتند
چو آگاه شد زان سخن مادرش به خاک اندر آمد سر و افسرش
ز پرده برون شد بیامد به راه برو انجمن گشته بازارگاه
سرا پرده‌ای گردش اندر زدند جهانی همه خاک بر سر زدند
به خاکش سپردند و شد نوش‌زاد زباد آمد و ناگهان شد به باد
همه جند شاپور گریان شدند ز درد دل شاه بریان شدند

رام برزین هم از کشته شدن انوش‌زاد ناراحت می‌شود. رام برزین:

ز اسقف بپرسید کز نوش زاد از اندرز شاهی چه داری به یاد
چنین داد پاسخ که جز مادرش برهنه نباید که بیند برش
تن خویش چون دید خسته به تیر ستودان نفرمود و مشک و عبیر
نه افسر نه دیبای رومی نه تخت چو از بندگان دید تاریک بخت
به رسم مسیحا کنون مادرش کفن سازد و گور و هم چادرش
کنون جان او با مسیحا یکی است همان است کاین خسته بردارنیست

مسیحی به شهر اندرون هرکه بود | نبُد هیچ ترسای رخ ناشخود
خروش آمد از شهر و از مرد و زن | که بودند یکسر شدند انجمن

گروههای شرکت کننده در شورش

در نامهٔ انوشیروان (خسرواوّل) ازگروههایی، که در شورشی که در زندان به‌پا شد و سراسر خوزستان را فرا گرفت، شرکت کردند، اسمی به میان آمده و مجازات آنان تعیین شده است:

دگر هر که هست از پراکندگان | بدآموز و بدخواه و از بندگان
وزین مرزبانان ایرانیان | هرآن کس که بستند با او میان
چو پیروز گردی متپیچان سَخُنْ | میانشان به خنجر به دو نیم کُنْ

حسن رضایی باغ بیدی

محاکمه و مصلوب کردنِ عیسی مسیح(ع) در متون مانوی

مانی (۲۷۷ / ۲۷۶-۲۱۶ م.) ـ که ثنویت را در قالب تضاد نور و ظلمت و روح و جسم به‌اوج خود رسانید، رهایی روح از زندان تن را تنها از راه ریاضت ممکن می‌دانست ـ خود را آخرین پیامبر و تکمیل‌کنندهٔ آموزشهای بزرگانی چون زردشت، بودا و عیسی‌مسیح(ع) می‌انگاشت و خویشتن را همان «تسلّی‌دهنده»ای می‌نمود که عیسی(ع) قبلاً ظهورش را مژده داده بود.[1]

عیسی مسیح(ع)، در مانویت، پسر خدا و پیام‌آور نور است. او به‌ظاهرِ انسان درآمد و بر روی صلیب جان باخت تا به‌گونه‌ای نمادین رنج روح را در زندانِ تن بنمایاند.

آنچه در اینجا می‌آید، بررسی چند متن مانوی دربارهٔ محاکمه و مصلوب کردنِ عیسی‌مسیح(ع) و خیزش وی از میان مردگان، و مقایسهٔ آنها با متن‌های موجودِ مسیحی است. از آنجا که بخش بزرگی از این متون ترجمهٔ مستقیم یا غیرمستقیم

۱ـ در انجیل آمده است که روزی عیسی(ع) به‌شاگردانش فرمود: «... من از پدر سؤال می‌کنم و تسلّی‌دهندهٔ دیگر به‌شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما بماند.» (انجیل یوحنّا ۱۴: ۱۶).

متن‌های مسیحی به‌زبانهای سُریانی و یونانی است، مقایسه‌های انجام گرفته در زیرنویس‌ها می‌تواند در فهم بهتر متون و نیز حلّ پاره‌ای مشکلات مؤثّر باشد.

هفت دستنویس مورد استفاده در این بررسی به‌زبان پارتی (پهلوی اشکانی) هستند و همهٔ آنها را در ویرانه‌های صومعه‌های مانوی در ترکستان چین، به‌خصوص در ناحیهٔ تُرفان[1]، یافته‌اند. خطّ این متون «خطّ مانوی» است که بسیار شبیه خطّ «سطر نجیلی سُریانی»[2] است. زمان نگارش متن‌ها را حدود قرن سوم میلادی می‌دانند. دانشمندانی که دستنویس‌ها را انتشار داده‌اند، عبارتند از: زوندرمان[3]، مولر[4]، زالمان[5]، آندریاس[6] و هنینگ[7]. مری‌بویس[8] این متون را با علائم اختصاری bya، byb، byc، byd، by، bx و bw در کتاب زیر آورده است:

- Mary Boyce, **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian,** Acta Iranica (Leiden: 1975), vol. 9.

1- Turfan
2- Syriac Estrangelo
3- W. Sundermann
4- F.W.K. Müller
5- C. Salemann
6- F.C. Andreas
7- W.B. Henning
8- Mary Boyce

محاکمهٔ عیسی در حضور قیافا، بزرگِ کاهنان[۱]

... yišō kird passox ō yehūdān kū išmāh pursēd ō nūn abžīrwānagān, kū čē ast ammōg čē-m-išān ammōžād, ud kirdagān čē-m framād ō hawīn. nabēn ud dēbahr padmuxt kaifah, kahanān masišt, aδ harw yehūdān, ud pad maranēn dard abžāmišn was abžāmād ō yišō fryānag ... bid namr pad ohrmezd baγ rāz kē ...

... عیسی به‌یهودیان پاسخ داد که شما اکنون از شاگردان[م] بپرسید که آموزشی که بدیشان آموختم و کرداری که بدانها فرمودم، چیست.[۲] قیافا[۳]، بزرگِ‌کاهنان[۴]، با همهٔ یهودیان [جامهٔ] کینه و خشم بر تن کردند و با دردِ مرگ‌آور عیسای محبوب را شکنجهٔ بسیار دادند... باز فروتن به‌مانند[۵] ایزد اوهرمزد[۶] که... .

۱ـ دستنویس M 734 V در:

W. Sundermann, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, XIV 3, Berlin, 1968, pp. 397-98.

M. Boyce, **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**, P. 128.

۲ـ «عیسی(ع) به‌او جواب داد که: «من به‌جهان آشکارا سخن گفته‌ام. من هر وقت در کنیسه و در هیکل (= معبد)، جایی که همهٔ یهودیان پیوسته جمع می‌شدند، تعلیم می‌دادم و در خفا چیزی نگفته‌ام. چرا از من سؤال می‌کنی؟ از کسانی که شنیده‌اند بپرس که چه چیز بدیشان گفتم. اینک ایشان می‌دانند آن چه من گفتم.» (انجیل یوحَنّا ۱۸: ۲۱ـ۲۰).

۳ـ قیافا (kaïáθas) داماد حنّا (Ἄvvas) بود که پس از وی به‌فرمان والریوس گراتوس (Valerius Gratus) به‌درجهٔ کاهنِ اعظم رسید و تا سال ۳۷ میلادی این مقام را حفظ کرد. عیسی(ع) نزد او خاموش مانده بود، امّا چون او را به‌خدا قسم داد که بگوید آیا مسیح است یا نه، عیسی(ع) لب به‌سخن گشود و گفت که مسیح است. (نک: انجیل متی ۲۶: ۶۴ـ۶۳).

۴ـ «و حَنّا و قیافا رؤسای کَهَنه بودند...» (انجیل لوقا ۳: ۲).

«یکی از ایشان قیافا نام که در آن سال رئیس کَهَنه بود...» (انجیل یوحنّا ۱۱: ۴۹)

«و اوّل او (= عیسی) را نزد حنّا، پدرزن قیافا، که در همان سال رئیس کَهَنه بود، آوردند.» (انجیل یوحنّا ۱۸: ۱۳).

۵ـ بویس واژهٔ rāz را در پارتی فقط به‌معنی «راز» می‌داند. نک:

M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, Acta Iranica, Leiden, 1977, vol. 9a, p. 78.

امّا در این متن rāz به‌معنی «شکل» در ترکیب pad...rāz «به‌شکلِ...، به‌مانندِ...» به‌کار رفته است. این ترکیب در فارسی میانه نیز دیده می‌شود.

۶ـ «ایزد اوهرمزد» نام «انسان نخستین» (پارتی: mardōhm naxwēn, mard hasēnag) است.

محاکمه و آزار عیسی[1]

1. ... yehūdān... až zamīg izγad ... awāγōn nimād kū pad bāmδād ammōžāgān kahanān dibīrān ud hō dēnsārārān āfrās kird u-šān ēw až did pand istad kū-š ōžanēnd.

2. u-š wxāšt Zūrwigāhān, u-šān wigāhīft ēw aδ bid nē mānād. u-šān bidān dō āwāst. u-šān wāxt kū im mard wāžēd kū ādug hēm kū im appaδan wigānān kē pad dast kird, ud pad hrē rōžān karān kē dast nē kird.

۱. ... یهودیان... از زمین خارج شدند... چنان نموده شد که در بامداد آموزگاران، کاهنان، دبیران و آن دین‌سالاران به‌مشورت پرداختند[2] و یکی از دیگری نظرخواهی کردند که او را بکشند.

۲. و بر او گواهانِ دروغ طلبیدند و گواهی‌شان یکی با دیگری همانند نبود.[3] و دو [تن] دیگر را آوردند. آنها گفتند که: «این مرد می‌گوید که: می‌توانم این کاخ را، که با دست ساخته شده است، ویران کنم و در سه روز بسازم [چنان] که دست نساخته باشد.»[4]

۱ـ دستنویس M 4570 در:

W. Sundermann, pp. 390-94.

M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, pp. 129-30.

۲ـ āfrās به‌معنی «آموزش» است. از این رو، āfrās kirdan در اصل به‌معنی «جلسهٔ درس تشکیل دادن» است.

۳ـ «پس رؤسای کَهَنه و مشایخ و تمامی اهل شوریٰ طلب شهادت دروغ بر عیسی می‌کردند تا او را به‌قتل برسانند، لیکن نیافتند. با آن که چند شاهد دروغ پیش آمدند، هیچ نیافتند.» (انجیل متی ۲۶: ۶۰ـ۵۹)

« و رؤسای کَهَنه و جمیع اهل شوریٰ در جستجویِ شهادت بر عیسی بودند تا او را بکشند و هیچ نیافتند، زیرا که هر چند بسیاری بر وی شهادت دروغ می‌دادند، امّا شهادتهای ایشان موافق نشد» (انجیل مرقس ۱۴: ۵۶ـ۵۵).

بویس مادهٔ مضارع -mān را تنها به‌معنای «ماندن؛ اقامت کردن» می‌داند، امّا همان‌گونه که از انجیل مرقس بر می‌آید، -mān را در این متن باید به‌معنی «همانند بودن؛ شبیه بودن» دانست. نک:

M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 56.

۴ـ «... آخر دو نفر آمده گفتند: «این شخص گفت می‌توانم هیکل خدا را خراب کنم و در سه روز بنانمایم.» (انجیل متی ۲۶: ۶۱ـ۶۰) ←

3. ... awās frāž wēnēd ō mard puhr kaδ nišīδēd dašn āngg čē zāwar, kaδ āsēd pad ... čē āsmān.

4. aδyān hō kahanān masišt padmōžan ... u-šān ēw ō bid wāxt kū ... až hō rumb išnūd ahēm ... ōžad čār ... pilatis ...

۳. ... اکنون پسرِ انسان[1] را فراز بینید، هنگامی که بر دستِ راستِ قدرت می‌نشیند، زمانی که بر... آسمان می‌آید.[2]

۴. آن‌گاه آن بزرگِ کاهنان[3] جامه [اش را]... و به‌یکدیگر گفتند که... از دهانش شنیدیم... باید کُشت[4]... پیلاطُس[5]...

← «و بعضی برخاسته شهادت دروغ داده گفتند: «ما شنیدیم که او می‌گفت من این هیکل ساخته شده به‌دست را خراب می‌کنم و در سه روز دیگری را، ناساخته شده به‌دست، بنا می‌کنم»
(انجیل مَرقُس ۱۴: ۵۸-۵۷).

«... یهودیان گفتند: «آنچه را سلیمان در ۴۶ سال ساخت؛ امّا این مرد می‌گوید که آن را ویران خواهد کرد و در سه روز خواهد ساخت.» (کتاب اعمال پیلاطس ۴: ۱) نک:

New Testament Apocrypha, English translation edited by R.McL. Wilson, 2 vols. (Philadelphia: The Westminster Press, 1963), vol. 1, p. 455.

۱- «پسرِ انسان»، مانند «پسرِ خدا» یکی از نامهای عیسی(ع) است.

۲- «... بعد از این پسرِ انسان را خواهید دید که بر دست راست قوّت نشسته بر اَبرهای آسمان می‌آید.»
(انجیل متی ۶۴:۲۶).

«... پسرِ انسان را خواهید دید که برطرف راستِ قوّت نشسته در اَبرهای آسمان می‌آید.»
(انجیل مرقس ۶۲:۱۴).

«... بعد از این پسرِ انسان به طرفِ راست قوّت خدا خواهد نشست.» (انجیل لوقا ۶۹:۲۲)

۳- «بزرگِ کاهنان» یعنی قیافا. نک: زیرنویس شمارهٔ ۳ متن ۱.

۴- «در ساعت رئیس کَهَنه رختِ خود را چاک زده گفت: «کفر گفت، دیگر ما را چه حاجت بهشهود است الحال کفرش را شنیدید. چه مصلحت می‌بینید؟» ایشان در جواب گفتند: «مستوجب قتل است.» (انجیل متی ۲۶: ۶۶-۶۵).

«آن گاه رئیس کَهَنه جامهٔ خود را چاک زده گفت: «دیگر چه حاجت به‌شاهدان داریم، کفر او را شنیدید. چه مصلحت می‌دانید؟» پس همه بر او حکم کردند که مستوجب قتل است.» (انجیل مرقس ۱۴: ۶۴-۶۳)

۵- «پس او را بند نهاده بردند و به‌پُنطیوس پیلاطُس (Πόντιος Πειλᾶτος) والی تسلیم نمودند.» (انجیل متی ۲۷: ۲).

«... عیسی را بند نهاده بردند و به پیلاطُس تسلیم کردند.» (انجیل مرقس ۱:۱۵)

«پس تمام جماعت ایشان برخاسته او را نزد پیلاطُس بردند.» (انجیل لوقا ۱:۲۳)

پیلاطُس، والی یهودیّه و اطراف آن، پس از آرخِلائوس (Ἀρχέλαος)، پسرِ شاه هیرودیس (Ἡρώδης)، بدین سمت دست یافت. از جمله مهمترین وظایف وی جمع‌آوری مالیات بود. شورای یهود در آن زمان ←

5. ... božad až imīn harwīn čē abar hō āγad, kaδ amāh harwın zānām kū, kaδ yišō-iž, mašīhā, amāh harwīn xwadāy, dārūβδag būd, awāγōn nimāyēd abar hō kū-šān čawāγōn bazakkar grift, u-šān padmōžād suxrag kanjūg, u-š grōw pad dašn dād, ud namāž barēnd... prxnyd[1] wāžēnd kū dēr žīwāh amāh mašīhā. u-šān bid ō dālūg sānād...

۵. ... از این همه که بر او (= عیسی) آمد، نجات داد، تا همهٔ ما بدانیم که چون عیسی مسیح، خداوندِ همهٔ ما، مصلوب شد، دربارهٔ او چنین می‌نماید که [گویی] گنهکاری را گرفته‌اند، جامه‌ای سرخ بر او پوشاندند، نی به‌دست راستش دادند، و بدو نماز بردند... با استهزا گفتند[۲] که: «عمرت دراز باد، [ای] مسیح ما[۳]!»

← قدرت بسیار داشت، امّا تنها والی می‌توانست حکم به‌قتل کسی دهد. او ابتدا می‌خواست عیسی را آزاد کند، ولی سرانجام به‌خواست شورای یهود تن در داد.

۱ـ بویس این کلمه را معنی نکرده است و احتمال می‌دهد که واژه‌ای ناقص باشد. نک:

M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 73.

به‌نظر نگارنده، این واژه را باید parxannīd* ، مادهٔ ماضی از مصدر parxannīdan* «مسخره کردن»، خواند (از ریشهٔ xand* «خندیدن» با پیشوند ـ pari). ریشهٔ xand* «خندیدن» با پیشوند -us نیز به‌معنی «مسخره کردن» آمده است. مقایسه شود با: -(c)sxnd (در سغدی مانوی)، -sxnt (در سغدی مسیحی) و -csxnd (در پارتی) به‌معنی «مسخره کردن»، و نیز sy'ntcyk (در سغدی بودایی) به‌معنی «مضحک، خنده‌دار». نک:

قریب، بدرالزّمان، **فرهنگ سغدی**، (تهران: انتشارات فرهنگان، ۱۳۷۴)، صفحات ۹۵، ۳۵۲، ۳۶۷. البتّه parxannīdan* صورت فارسی میانهٔ تُرفانی است. این فعل در پارتی parxandīdan* می‌شد، ولی باید به‌خاطر داشت که در متون پارتی تُرفانی گاه واژه‌های فارسی میانهٔ تُرفانی به‌چشم می‌خورد. شاید parxannīd* در اینجا اسم و به‌معنی «استهزا» است که با حرف اضافهٔ پیش از خود (احتمالاً pad) معنی قید می‌داده است. نیز نک: زیرنویس ۱ در صفحهٔ بعد.

۲ـ دو فعلِ barēnd (می‌بَرَند) و wāžēnd (می‌گویند) مضارع تاریخی هستند که برای روانی ترجمه به‌صورت ماضی برگردانده شده‌اند.

۳ـ مری بویس به‌نقل از زوندرمان می‌نویسد که عبارت «مسیحِ ما» در اناجیل معتبر نیامده و این نشان می‌دهد که بر طبق متن مانوی حاضر، یهودیان عیسی(ع) را آزار می‌دادند و نه سربازانِ رومی. نک:

M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 130.

ظاهراً زوندرمان بدین نکته توجّه نکرده است که به‌روایت اناجیل، هم یهودیان و هم سربازان رومی عیسی(ع) را پیش از مصلوب کردن آزار داده‌اند. شاید «مسیحِ ما» در متن برگرفته از جملهٔ زیر باشد که دربارهٔ یهودیان است:

«آنگاه آب دهان بر رویش انداخته، او را طپانچه می‌زدند و بعضی سیلی زده می‌گفتند: «ای مسیح به‌ما نبوّت کن، کیست که تو را زده است؟» (انجیل متی ۲۶: ۶۸-۶۷).

سپس [او را] بَر دار کردند...[1]

۱ـ «... او را عریان ساخته لباس قرمزی بدو پوشانیدند و تاجی از خار بافته بر سرش گذاردند و نی‌یی به‌دست راست او دادند و پیش وی زانو زده استهزاکنان او را می‌گفتند: «سلام ای پادشاه یهود.» و آب دهان بر وی افکنده نی را گرفته بر سرش می‌زدند، و بعد از آن که او را استهزاکرده بودند، آن لباس را از وی کنده جامهٔ خودش را پوشانیدند و او را به‌جهت مصلوب کردن بیرون بردند.» (انجیل متی ۲۷: ۳۱ـ۲۸)

«... جامهٔ قرمز بر او پوشانیدند و تاجی از خار بافته‌بر سرش گذاردند و او را سلام کردن گرفتند که: «سلام ای پادشاه یهود.» و نی بر سر او زدند و آب دهان بر وی انداخته و زانو زده بدو تعظیم می‌کردند. و چون او را استهزاکرده بودند، لباس قرمز را از وی کنده جامهٔ خودش را پوشانیدند و او را بیرون بردند تا مصلوبش سازند.» (انجیل مرقس ۱۵: ۲۰ـ۱۷)

این کارها را اناجیل به‌سپاهیان رومی نسبت داده‌اند. امّا در مورد آزار و اذیّت یهودیان نوشته‌اند:

«آنگاه آب دهان بر رویش انداخته او را طپانچه می‌زدند و بعضی سیلی زده می‌گفتند: «ای مسیح، به‌ما نبوّت کن، کیست که تو را زده است؟» (انجیل متی ۲۶: ۶۸ـ۶۷)

«و بعضی شروع کردند به‌آب دهان بر وی انداختن و روی او را پوشانیده او را می‌زدند و می‌گفتند: «نبوّت کن (= پیشگویی کن) و ملازمان او را می‌زدند.» (انجیل مرقس ۱۴: ۶۵)

محاکمه و آزار عیسی[1]

1. ... šōž ... , kaδ ’ndryw’d[2] ud wāst padīž wuzurg hēgemōn.[3] ud pilatis... pursād kū pad wižār šāh ay pad kadag yākōb ud pad tōxm sraēl? tarkumān razwar kird passox ō pilatis kū-m šahrδārīft nē až im šahr ast.

2. hampad pad awištābišn čē yehūdān bast... ō hirodos šāh...

۱. ... مقدّس ...، هنگامی که [او را] در بند کردند (؟) و به‌سوی والیِ بزرگ بردند. و پیلاطُس ... پرسید که: «[آیا] به‌راستی در خاندان یعقوب و در تخم اسراییل شاه هستی؟» ترجمانِ راست (= عیسی) به‌پیلاطس پاسخ داد که: «شهریاریِ من از این جهان نیست.»[4]

۱ـ دستنویس‌های M 132 و M 5861 در:

F.W.K. Müller, Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan, II aus dem Anhang zu den APAW 1904, 36.

C. Salemann, Manichaeische Studien I, Mémoires de L’Academie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VIIIe Série, VIII 10, 1908, 18.

W. Sundermann, pp. 394-95.

M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 130.

۲ـ این واژه را بویس معنی نکرده است. نک:

M. Boyce, A Word-List of Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 12.

به‌نظر نگارنده، باید آن را andārēwād، مادهٔ ماضی از مصدر «دربند کردن؛ گرفتن»، خواند، از ایرانی باستان ham-dāraya-*، مقایسه کنید با: hamadārayaiy «به‌دست آوردم، گرفتم» در فارسی باستان (کتیبهٔ بیستون، ستون ۱، سطر ۲۶) در:

R.G. Kent, Old Persian Grammar, Texts, Lexicon, 2 nd edition (New Haven: American Oriental Society, 1953), p. 189.

نیز مقایسه کنید با:

«پس او را بندنهاده بردند و به‌پنطیوس پیلاطس والی تسلیم کردند.» (انجیل متی ۲:۲۷)

«... و عیسی را بند نهاده بردند و به پیلاطس تسلیم کردند.» (انجیل مرقس ۱:۱۵)

۳ـ این واژهٔ پارتی از ἡγεμών یونانی وام گرفته شده است.

۴ـ «پس پیلاطس باز داخل دیوان خانه شد و عیسی را طلبیده به‌او گفت: "آیا تو پادشاه یهود هستی؟" عیسی به‌او جواب داد: "آیا تو این را از خود می‌گویی یا دیگران دربارهٔ من به‌تو گفتند؟" پیلاطس جواب داد: "مگر من یهود هستم؟ امّتِ تو و رؤسای کَهَنه تو را به‌من تسلیم کردند. چه کرده‌ای؟" عیسی جواب داد که: «پادشاهیِ من از این جهان نیست. اگر پادشاهیِ من از این جهان می‌بود، خدّام من جنگ می‌کردند تا بیهوده تسلیم نشوم. لیکن اکنون پادشاهیِ من از این جهان نیست.» (انجیل یوحنّا ۱۸: ۳۶-۳۳)

۲. آن‌گاه به‌ستمِ یهودیان بسته شد... به‌سوی هیرودیس شاه...[1]

3. ... abγuš awištād ud hirodos šāh ... padmōžād padmōžan u-š pusag pad sar awestād. ō namāž āsēnd sar-iš frāγundēnd, pad naδ žanēnd pad zanax ud rumb, pad hō čašmpadišt wafēnd, ud wāžēnd kū-mān frawēn, šahrδār mašīhā.

4. bid hrē yāwar frōmāy āγad, ud hrē yāwar kaft ahēnd nigūsār, čē wisp žamān čihrag ud wažan wxaš pad warž wuzurg u-šān wardēd. žīwandag...

۳. ... خاموش ایستاد[2] و هیرودیس شاه ... جامه پوشاندند و تاج گل بر سرش نهادند. [به‌سویش] به‌نماز آمدند، سرش را پوشاندند، با نی به‌چانه و دهان[ش] زدند، بر حدقهٔ چشمش آبِ دهان انداختند، و گفتند[3]: «برایمان پیشگویی کن، [ای] مسیحِ شهریار!»[4]

۴. باز سه بار رومی[ان] آمدند، و سه‌بار فرو افتادند، زیرا هر زمان چهره و سخنِ خوش [او] به‌اعجازِ بزرگ آنها را می‌گرداند. زنده...[5]

۱ـ «چون پیلاطس نام جلیل (Γαλιλαια) را شنید، پرسید که: "آیا این مرد جلیلی است؟" و چون مطّلع شد که از ولایت هیرودیس است، او را نزد وی فرستاد، چونکه هیرودیس در آن ایّام در اورشلیم (Ἱεροσόλυμα) بود.» (انجیل لوقا ۲۳: ۷ـ۶)

۲ـ «پس چیزهای بسیار از وی پرسید، لیکن او به‌وی هیچ جواب نداد.» (انجیل لوقا ۹:۲۳)

۳ـ فعلهای این جمله مضارع تاریخی‌اند که برای روانیِ ترجمه به‌صورت ماضی برگردانده شده‌اند.

۴ـ «پس هیرودیس با لشکریان خود او را افتضاح نموده و استهزا کرده، لباس فاخر بر او پوشانید و نزد پیلاطُس او را باز فرستاد.» (انجیل لوقا ۱۱:۲۳)

نیز نک: زیرنویس شمارهٔ ۳ بند ۵ متن ۲.

آزار مسیح(ع) پیش از مصلوب شدن در اناجیل به‌افراد مختلف نسبت داده شده است. این افراد عبارتند از:

۱. یهودیان (انجیل متی ۲۶: ۶۸ـ۶۷؛ انجیل مرقس ۶۵:۱۴).

۲. سپاهیان پیلاطُس (انجیل متی ۲۷: ۳۱ـ۲۸؛ انجیل مرقس ۱۵:۲۰ـ۱۷).

۳. هیرودیس و سپاهیانش (انجیل لوقا ۱۱:۲۳).

۵ـ این جمله در هیچ یک از اناجیل معتبر [illegible] معتبرِ مسیحی نیامده است.

مصلوب کردنِ عیسی[1]

1. ... kird dārūβðag að bazakkarān ham. aðyān pilatis muhrag nibišt, abrāigāw yōnāw ud frōmāw, u-š až hō dār āguxt.[2] ud nibēsēd kū̌ ēd ast yišō nāčrāy, yehūdān šāh. kē-ž im padfursāh, hēb zānēd kū̌ gawendag abar hō nē windād.

۱. ... به‌همراه گناهکاران مصلوب شد.[3] آنگاه پیلاطس به‌عبری، یونانی و رومی (= لاتین) مهره‌ای نوشت و از آن دار آویخت.[4] و [چنین] نوشت که: «این عیسی ناصری، پادشاه یهود است. کسی که این را بخواند، بداند که تقصیری بر او یافت نشد.»[5]

۱ـ دستنویس M 4574 در:

W. Sundermann, pp. 400-01.

M. Boyce, **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**, p. 131.

۲ـ این واژه در واژه‌نامهٔ بویس نیامده است.

۳ـ «آنگاه دو دزد یکی بر دست راست و دیگری بر (دست) چپش با وی مصلوب شدند» (انجیل متی ۲۷: ۳۸).

«و با وی دو دزد را یکی از دست راست و دیگری از دست چپ مصلوب کردند.» (انجیل مرقس ۲۷:۱۵)

«و دو نفر دیگر را نیز که خطاکار بودند، آوردند تا ایشان را با او بکشند.» (انجیل لوقا ۳۲:۲۳)

«او را در آنجا (= در محلّی به‌نام جُلجُتا Γολγοθα) صلیب نمودند و دو نفر دیگر را از این طرف و آن طرف و عیسی را در میان.» (انجیل یوحنّا ۱۸:۱۹)

«... و دو بدکار، دیسماس (Δυσμας) و گِستاس (Γεσ┬ας)، با تو مصلوب شوند.» (کتاب اعمال پیلاطس ۵:۹) در:

New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 459.

۴ـ «و بر سر او تقصیرنامه‌ای نوشتند به‌خطّ یونانی و رومی و عبرانی..» (انجیل لوقا ۳۸:۲۳)

«... آن را به‌زبان عبرانی و یونانی و لاتینی نوشته بودند.» (انجیل یوحنّا ۲۰:۱۹)

۵ـ «... این است عیسی، پادشاه یهود.» (انجیل متی ۳۷:۲۷)

«... پادشاه یهود.» (انجیل مرقس ۱۵: ۲۶)

«... این است پادشاه یهود.» (انجیل لوقا ۳۸:۲۳)

«... عیسی ناصری (Ναζαρηνο'ς) پادشاه یهود.» (انجیل یوحنّا ۱۹:۱۹)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، طبق اناجیل، پیلاطس جملهٔ «کسی که این را بخواند، بداند که تقصیری بر او یافت نشد»، را بر بالای صلیب ننوشت. البتّه او در جاهای دیگر این نکته را بیان کرده است، مانند:

«... پیلاطس به‌رؤسای کَهَنه و جمیع قوم گفت که: «در این شخص هیچ عیبی نمی‌یابم» (انجیل لوقا ۴:۲۳). ←

مصلوب کردنِ عیسی[۱]

1. Wiγrāsēd, brādarān, wižīdagān, pad im rōž gyānēn bōxtagīft, pad mihr māh pad saxt čafārδas, kaδ parniβrād yišō baγpuhr.

2. nigāh karēd, harw baγ amwastān, kū kaδ gad žamān anǰāmišn pad mard puhr frawadād išmagān, ud ʾšyjʾd[۲] hō bazag ammōg xwadāy. daβ padmuxt, hāmāfrās būd ahēnd. āyušt až abar dwāδes gāhān, ō dām aδarēn žahr rēxt ō zādagān, ud padrāyād hō maran tāst. yehūdān, masišt baγ ispasagān, daβ ōmūsād.

۱. بیدار شوید، برادران، برگزیدگان، در این روزِ روحانیِ رستگاری، در چهاردهم مهرماه[۳]، که عیسی پسر خدا عروج کرد.

۲. نگاه کنید، [ای] همهٔ مؤمنان به‌خدا!، که چون زمان انجام بر پسرِ انسان آمد[۴]، دیوان شناخته شدند و آن صاحبِ آموزشِ گناه‌آلود[۵] دلسرد شد (؟) [جامهٔ] فریب

← «... بدانید که در او هیچ عیبی نیافتم.» (انجیل یوحنّا ۱۹:۴)

«... به‌آنها گفت: «خورشید را گواه می‌گیرم که عیبی در این مرد نمی‌یابم.» (کتاب اعمال پیلاطس ۳:۱)

در:

New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 454.

۱ـ دستنویس‌های M 104، M 734 R و M 459c در:

F.C. Andreas and W.B. Henning, **Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan** III, SPAW 1934, K 18-44.

M. Boyce, **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**, pp. 127-28.

۲ـ بویس این واژه را قرائت نکرده است. شاید بتوان آن را *āšēžād؛ از مصدر *āšēžādan و به‌معنی «دلسرد کردن (؟)» خواند. مقایسه کنید با: شجانیدن = سرمادادن؛ شجیدن و شجاییدن = سرماخوردن، نک:

محمّدحسین‌بن خلف تبریزی، **برهان قاطع**، ۵ جلد، به‌اهتمام دکتر محمّد معین، چاپ دوم (تهران: ابن‌سینا ۱۳۴۲)، جلد ۳، ص ۱۲۵۵. زوندرمان این واژه را «به خشم آمد»، ترجمه کرده است. نک:

W. Sundermann, **Berliner Turfantexte**, XI, p. 152.

۳ـ متون سریانی تاریخ مصلوب شدن عیسی را ۱۴ ماه نیسان (Nisan) نوشته‌اند. مانویان این تاریخ را تنها برای حفظ عدد ۱۴، به ۱۴ مهر بدل کرده‌اند.

۴ـ «عیسی ... چشمان خود را به‌طرف آسمان بلند کرده گفت: «ای پدر ساعت رسیده است، پسر خود را جلال بده تا پسرت نیز تو را جلال دهد.» (انجیل یوحنّا ۱۷:۱)

۵ـ شاید منظور از صاحبِ آموزشِ گناه‌آلود «یَهُوَه»، خدای یهودیان باشد.

را بر تن کردند، همدست شدند. دوازده تخت[1] از بالا برآشفت، در آفرینشِ زیرین بر فرزندان زهر ریخته شد، و آن جامِ مرگ آماده شد. یهودیان، [آن] خادمانِ خدایِ مهست[2]، نیرنگ آغازیدند.

Sundāg kaft, padižihr āxāzēnd abar mard puhr. bazagīft andēšēnd, zūr wigāh amwardēnd pad drōγ. dušfarr sātān, kē čīd āyušt ō frēštagān, hō wxad āšift ō čarag čē mašīhā.

kird-uš bārag iskariōtā abzaftag, frihstom amwast až abžīrwānagān. nimād-iš pad dastβar āδēšag, ō dušmenīn abespurd baγpuhr. abestāwād až rāštīft pad pādbārag čē dād yehūdān, wxēbē xwadāy ud ammōžāg paržat.

بدگو [فرو] افتاد، [تا] به‌جایش با پسرِ انسان بجنگند. [به] گناهکاری اندیشند، به‌دروغ گواهِ ناراست گردآورند.[3] شیطانِ بدگُهَر، که همواره فرشتگان را بر می‌آشوبد، او خود گلهٔ مسیح را آزرد.[4] اسخریوطیِ[5] پلید، محبوبترین مؤمن از شاگردان، را باره[یِ خویش]کرد.[6] او را (= عیسی را) با نشانهٔ استوار نمایاند، پسرِ

۱ـ یعنی: دوازده آسمان.

«خداوند چنین می‌گوید: «آسمانها کرسی من و زمین پای انداز من است.» (کتاب اشعیای نبی ۶۶:۱)

۲ـ این اصطلاحی شناخته شده برای مسیحیان بوده است. مقایسه کنید با:

«... این مردمان خدّام خدای تعالی می‌باشند که شما را از طریق نجات اعلام می‌نمایند»

(کتاب اعمال رسولان ۱۶:۱۷).

۳ـ نک: زیرنویس ۳، بند ۲، متن ۲.

۴ـ «آنگاه عیسی بدیشان گفت: "همهٔ شما امشب دربارهٔ من لغزش می‌خورید، چنان که مکتوب است که شبان را می‌زنم و گوسفندان گله پراکنده می‌شوند."» (انجیل متی ۲۶: ۳۱)

«عیسی ایشان راگفت: «همانا همهٔ شما امشب در من لغزش خورید، زیرا مکتوب است شبان را می‌زنم و گوسفندان پراکنده خواهند شد.» (انجیل مرقس ۱۴:۲۷)

۵ـ اسخریوطی (Ἰσκαριώτης) لقب یهودای (Ἰούδας) خائن است. شاید معنی این واژه «منسوب به‌شهرِ شکاریوت (Σkαριω'θ)» باشد. حواریون حضرت مسیح(ع) همه از جلیل بودند و تنها یهودا از یهودیّه بود.

۶ـ «امّا شیطان در یهودای مسمّیٰ به‌اسخریوطی، که از جملهٔ آن دوازده بود، داخل گشت.»

(انجیل لوقا ۲۲:۳)،

«... ابلیس پیش از آن در دل یهودا، پسرِ شمعون (Σι'μων) اسخریوطی، نهاده بود که او را تسلیم کند»

(انجیل یوحنّا ۱۳:۲).

خدا را به‌دشمنان سپرد.[۱] با رشوه‌ای که یهودیان دادند، از راستی بازگشت، خداوند و آموزگارِ خویش را فدا کرد.[۲]

سرودِ تصلیب[۳]

dārūβδagīftīg bāšāh

1. ... yišō wasnāδ niyāg[۴] wižīdagān wižīd. warm ādurēn frasistan kāmād, kū hamag šahr pad ādur hāwāh. šahrδār arγāw wxēbēh padmōžan izwašt, ud pad sēzdīft būd āgas ō sātān. hampad zamīg ud āsmān wilarzād, ud sammaēl kaft ō žafrān. tarkumān rāšt būd abaxšāhišn rōšn wasnāδ, čē dušmenīn xāzād. būd-iš sānād až žafr ahrewar ō hō wyāg[۵] abrangīft až kū ōsaxt.

۱ـ «و تسلیم‌کنندهٔ او بدیشان نشانی داده گفته بود: «هر که را بوسه‌زنم، همان است، او را محکم بگیرید.» (انجیل متی ۴۸:۲۶).

«و تسلیم‌کنندهٔ او بدیشان نشانی داده گفته بود: «هر که را ببوسم، همان است، او را بگیرید و با حفظ تمام ببرید.» (انجیل مرقس ۴۴:۱۴)

«... یکی از آن دوازده، که یهودا نام داشت، بر دیگران سبقت جسته، نزد عیسی آمد تا او را ببوسد و عیسی بدو گفت: «ای یهودا، آیا به‌بوسه پسرِ انسان را تسلیم می‌کنی؟» (انجیل لوقا ۴۸:۲۲-۴۷)

۲ـ «... ایشان سی پارهٔ نقره با وی قرار دادند و از آن وقت در صدد فرصت شد تا او را بدیشان تسلیم کند.» (انجیل متی ۲۶: ۱۶-۱۵).

«... بدو (= به‌یهودای اسخریوطی) وعده دادند که نقدی بدو بدهند، و او در صدد فرصتِ موافق برای گرفتاریِ وی برآمد.» (انجیل مرقس ۱۱:۱۴)

«... با او (= با یهودای اسخریوطی) عهد بستند که نقدی به‌وی بدهند، و او قبول کرده درصدد فرصتی برآمد که او را در نهانی از مردم به‌ایشان تسلیم کند.» (انجیل لوقا ۲۲: ۶-۵)

۳ـ دستنویس‌های M 104 و M 891 b در:

F.C. Andreas and W.B. Henning, k 1-17.

M. Boyce, A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian, p. 127.

۴ـ واژه‌ای را که niyāg خوانده شده، می‌توان nawāg (نو، جدید) نیز خواند. در آن صورت معنی جملهٔ نخست چنین خواهد بود: «... برایِ عیسی برگزیدگانِ نو برگزیده شدند.»

۵ـ در متن y'g (āyāg: آینده) آمده که به‌گفتهٔ بویس ظاهراً اشتباه کاتب است.

سرودِ تصلیب

۱. ... نیا (= پدرِبزرگی) برایِ عیسی برگزیدگان را برگزید.[1] خواست موج آتشین بیفروزد تا همهٔ جهان را به‌آتش بسوزاند.[2] شهریارِ ارجمند جامهٔ خویش را بدل کرد، و با قدرت بر شیطان آشکار شد. آنگاه زمین و آسمان لرزید[3]، و سمایيل (= شیطان) به‌اعماق (= هاویه) فرو افتاد. ترجمانِ راست (= عیسی) برای روشنایی، که دشمنان بلعیده بودند، بخشایش بود. [روشنایی] از گودالِ ژرف بدان جایِ اشتیاق که از آن فرود آمده بود، بالا برده شد.

۱ـ بویس این جمله را چنین معنی کرده است: «... عیسی برایِ نیا (= پدرِبزرگی) برگزیدگان (= حواریون) را برگزید.» ترجمهٔ نگارنده را می‌توان با جملهٔ زیر سنجید:

«... ما پسرانِ او و برگزیدگانِ پدرِ زنده هستیم.» (انجیل توماس، حدیث شمارهٔ ۵۰) در:

New Testament Apocrypha, p. 304.

۲ـ «من (= عیسی) آمدم تا آتشی در زمین افروزم...» (انجیل لوقا ۴۹:۱۲)

۳ـ «عیسی باز به‌آواز بلند صیحه زده روح را تسلیم کرد، که ناگاه پردهٔ هیکل از سر تا پا دو پاره شد و زمین متزلزل و سنگها شکافته گردید.» (انجیل متی ۵۰ـ۵۱:۲۷)

قیامِ عیسی از میانِ مردگان[1]

dārūβδagīftīg bāšāhān

1. ... pad rāštīft baγpuhr ast. ud pilatis wyāwurd kū az winōh až im baγpuhr goxan abēyād ahēm. kattriōnān ud istratiyōtān až pilatis framān ōh padγrift, kū im rāz andarz dārēd ud yehūdān wxad dahēnd padkēšag.

سرودهایِ تصلیب

۱. ... به‌راستی پسرِ خداست.[2] و پیلاطس گفت که: «بنگرید من از خونِ این پسرِ خدا بی‌بهره هستم.»[3] یوزباشی‌ها و سربازان از پیلاطس چنین فرمان گرفتند که: «این راز را دستور دارید [= بپوشید]، و یهودیان خود حساب [پس] می‌دهند.»[4]

2. bid aβδēsēd kū pad ēwšambat, pad murγwāg sar, āγad miryam, šalōm, miryam, aδ abārīg was žanīn. u-šān bōδāžār wxaš nerd āwurd. nazd ō daxmag aβnaft ahēnd. u-šān ... frēštag ...

3. ... wēnēd warž, padīžag wigāhīft čē kird miryam, šalōm, ud arseniyāh, kaδ dō frēštag ō hawīn pursēnd kū mā žīwandag aδ murdagān

---

۱ـ دستنویس M 18 در:

F.W.K. Müller, 34-36.

C. Salemann, 9.

M. Boyce, **A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian**, pp. 126-27.

۲ـ «فی‌الواقع این مرد پسرِ خدا بود.» (انجیل مرقس ۳۹:۱۵)

۳ـ «... آب طلبیده پیش مردم دست خود را شسته گفت: «من بری هستم از خون این شخص عادل، شما ببینید.» (انجیل متی ۲۴:۲۷)

۴ـ «چون کسانی که همراه یوزباشی بودند، آن را (= زنده شدن عیسی از میانِ مردگان را) دیدند، آرامگاهی راکه نگاهبانی می‌کردند، رها کردند، شبانه نزد پیلاطس شتافتند و در حالی که پُر از ناآرامی بودند، هر چه را دیده بودند، گزارش دادند و گفتند: "به‌راستی او پسرِ خدا بود." پیلاطس پاسخ داد و گفت: "من از خونِ پسرِ خدا بری هستم، شما چنین تصمیمی گرفتید؛ آنگاه همه نزد او آمدند، بدو التماس کردند و به‌اصرار از او خواستند که به‌یوزباشی و سربازان دستور دهد چیزی راکه دیده بودند، به‌کسی نگویند. گفتند: "زیرا برای ما بهتر است که خود را در حضورِ خدا مرتکب بزرگترین گناه بسازیم، تا آن که به‌دست قوم یهود بیفتیم و سنگسار شویم"؛ بنابراین، پیلاطس به‌یوزباشی و سربازان دستور داد که چیزی نگویند.»
(انجیل پطرس ۴۵-۴۹) در:

New Testament Apocrypha, vol. 1, p. 186.

wxāzēd. yišō saxwan aβyād dārēd, čě pad galīlāh ō ašmāh wyāfrāšt, kǔ-m abespārēnd, ud karēnd dārūβδag. hridīg rōž až murdān āxēzān. pad niδfār šawēd ō galīlāh, ud azd karēd ō šīmōn ud ... abārīg ... .

۲. آنگاه شرح می‌دهد[1] که در یکشنبه، در آغاز سپیده دم، مریم، شالوم [و] مریم، با بسیاری زنانِ دیگر آمدند. و ادویهٔ خوش[بوی] بدانجا آوردند. به‌نزدیک گور رفتند. و... فرشته...

۳. ... معجزه را ببینید، بنا بر گواهی‌ای که مریم، شالوم و آرسنیاه دادند، چون دو فرشته از آنان پرسیدند که: «زنده را با مردگان مجویید. سخنِ عیسی را به‌یاد دارید که در جلیل به‌شما آموخت که مرا تسلیم می‌کنند و مصلوب می‌سازند. روزِ سوم از [میان] مردگان بر خواهم خاست. با شتاب به‌جلیل روید و شمعون و... دیگر... را آگاه کنید...»[2]

۱ـ نهاد این جمله ظاهراً متن مورد استفادهٔ کاتب است.

۲ـ «و بعد از سبت، هنگام فجر روز اوّل هفته، مریم مَجْدَلیّه (Μαγδαληνός، یعنی اهلِ مجدل Μαγαδάν) و مریمِ دیگر به‌جهت دیدنِ قبر آمدند، که ناگاه زلزله‌ای عظیم حادث شد، از آن رو که فرشتهٔ خداوند از آسمان نزول کرده آمد و سنگ را از درِ قبر غلتانیده بر آن بنشست. و صورت او مثل برق و لباسش چون برف سفید بود، و از ترس او کِشیکچیان به‌لرزه درآمده مثل مرده گردیدند، امّا فرشته به‌زنان متوجّه شده گفت: «شما ترسان مباشید. می‌دانم که عیسای مصلوب را می‌طلبید. در اینجا نیست، زیرا چنان که گفته بود، برخاسته است. بیایید جایی را که خداوند خفته بود، ملاحظه کنید. و به‌زودی رفته شاگردانش را خبر دهید که از مردگان برخاسته است. اینک پیش از شما به‌جلیل می‌رود. در آنجا او را خواهید دید، اینک شما را گفتم.» (انجیل متی ۲۸:۱ـ۷)

«پس چون سبت گذشته بود، مریم مجدلیّه و مریم مادر یعقوب (Ἰάκωβος) و سالومه (Σαλώμη) حنوط خریده آمدند تا او را تدهین کنند. و صبح روز یکشنبه را بسیار زود، وقت طلوع آفتاب، بر سر قبر آمدند. و با یکدیگر می‌گفتند: "کیست که سنگ را برای ما از سَرِ قبر بغلتاند؟" چون نگریستند، دیدند که سنگ غلتانیده شده است، زیرا بسیار بزرگ بود. و چون به‌قبر درآمدند، جوانی را که جامهٔ سفید در برداشت، برجانبِ راست نشسته دیدند. پس متحیّر شدند. او بدیشان گفت: «ترسان مباشید. عیسای ناصری مصلوب را می‌طَلبید؟ او برخاسته است. در اینجا نیست. آن موضعی را که او را نهاده بودند، ملاحظه کنید. لیکن رفته شاگردان او و پطرس (πέτρος) را اطّلاع دهید که پیش از شما به‌جلیل می‌رود. او را در آنجا خواهید دید، چنان که به‌شما فرموده بود.» (انجیل مرقس ۱۶:۱ـ۷)

«پس در روز اوّل هفته، هنگام سپیدهٔ صبح، حنوطی را که درست کرده بودند، با خود برداشته به‌سَرِ قبر آمدند و بعضی دیگران همراه ایشان. و سنگ را از سَرِ قبر غلتانیده دیدند. چون داخل شدند، جسد خداوند عیسی را نیافتند. و واقع شد که هنگامی که ایشان از این امر متحیّر بودند، ناگاه دو مرد در لباس درخشنده نزد ایشان بایستادند. و چون ترسان شده سرهای خود را به‌سوی زمین افکنده بودند، به‌ایشان گفتند: ←

ـ "چرا زنده را از میان مردگان می‌طلبید؟ در اینجا نیست، بلکه برخاسته است. به‌یاد آورید که چگونه وقتی که در جلیل بود، شما را خبر داده گفت: "ضروری است که پسرِ انسان به‌دست مردم گناهکار تسلیم شده مصلوب گردد و روز سیّم برخیزد." پس سخنان او را به‌خاطر آوردند و از سَرِ قبر برگشته، آن یازده و دیگران را از همهٔ این امور مطّلع ساختند. و مریم مجدلیّه و یونا (Ιωάνα) و مریم مادر یعقوب و دیگر رفقای ایشان بودند که رسولان را از این چیزها مطّلع ساختند.» (انجیل لوقا ۲۴:۱۰ـ۱)

«بامدادان در اوّل هفته، وقتی که هنوز تاریک بود، مریم مجدلیّه به سَرِ قبر آمد و دید که سنگ از قبر برداشته شده است. پس دوان دوان نزد شمعون پطرس و آن شاگرد دیگر، که عیسی او را دوست می‌داشت، آمده به‌ایشان گفت: «خداوند را از قبر برده‌اند و نمی‌دانم او را کجا گذارده‌اند.» آنگاه پطرس و آن شاگرد دیگر بیرون شده به‌جانب قبر رفتند. و هر دو با هم می‌دویدند، امّا آن شاگرد دیگر از پطرس پیش افتاده اوّل به‌قبر رسید. و خم شده کفن را گذاشته دید، لیکن داخل نشد. بعد شمعون پطرس نیز از عقب او آمد و داخل قبر گشته کفن را گذاشته دید. و دستمالی را که بر سَرِ او بود، نه با کفن نهاده، بلکه در جایِ عَلیحده پیچیده. پس آن شاگرد دیگر، که اوّل به‌سَرِ قبر آمده بود، نیز داخل شده دید و ایمان آورد. زیرا هنوز کتاب را نفهمیده بودند که باید او از مردگان برخیزد. پس آن دو شاگرد به‌مکانِ خود برگشتند، امّا مریم بیرون قبر گریان ایستاده بود و چون می‌گریست به‌سوی قبر خم شده، دو فرشته را که لباس سفید در برداشتند، یکی به‌طرفِ سر و دیگری به‌جانبِ قدم، در جایی که بدن عیسی را گذارده بودند، نشسته دید. ایشان بدو گفتند: «ای زن برای چه گریانی؟» بدیشان گفت: «خداوندِ مرا برده‌اند و نمی‌دانم او را کجا گذارده‌اند.» چون این را گفت، به عقب ملتفت شده، عیسی را ایستاده دید، لیکن نشناخت که عیسی است. عیسی بدو گفت: «ای زن برای چه گریانی؟ که را می‌طلبی؟» چون او گمان کرد که باغبان است، بدو گفت: «ای آقا، اگر تو او را برداشته‌ای، به‌من بگو او را کجا گذارده‌ای، تا او را بردارم.» عیسی بدو گفت: «ای مریم!»، او برگشته، گفت: «ربونی»، یعنی ای معلّم!»، عیسی بدو گفت: «مرا لمس مکن، زیرا که هنوز نزد پدر خود بالا نرفته‌ام ولیکن نزد برادران من رفته، به‌ایشان بگو که نزد پدر خود و پدر شما و خدای خود و خدای شما می‌روم.» مریم مجدلیّه آمده شاگردان را خبر داد که: «خداوند را دیدم و به‌من چنین گفت.» (انجیل یوحنّا ۲۰: ۱۸ـ۱)

* * *

در نقلِ جمله‌هایِ فارسیِ عهد جدید (New Testament) از متن زیر استفاده شده است:
کتابِ مقدّس، یعنی کتب عهد عتیق و عهد جدید (انجمن پخش کتب مقدّسه، ۱۹۰۴).
واژه‌های یونانی از کتاب زیر نقل شده‌اند:

Alexander Souter, A Pocket Lexicon to the Greek New Testament (London: Oxford University Press, 1966).

حسن رضایی باغ بیدی

معرّفی زبان و ادبیّات سنسکریت

۱ـ مقدّمه

۱ـ۱ هندواروپاییان و باورهایشان

هندواروپاییان قومی سفیدپوست بودند که حدود پنج‌هزار سال پیش از میلاد می‌زیستند. تنها منبع اطّلاعات ما دربارهٔ باورهای آنان زبان بازسازی شدهٔ آنهاست که زبان‌شناسان پس از مقایسهٔ زبانهای موجود هندواروپایی بازسازی کرده و نامش را هندواروپایی آغازین[1] نهاده‌اند.

آنچه به‌یقین دربارهٔ اعتقادات هندواروپاییان می‌توان گفت این است که آنان خدایان متعدّدی را که نمایانگر مظاهر طبیعت بودند، می‌پرستیدند و در رأس آن خدایان، خدای پدر[2] قرار داشت. هر قبیله[3] از روستا[4]های مختلف تشکیل می‌شد و در هر روستا خانواده[5]های مختلفی می‌زیستند. پدر[6] نقش سالار خانواده را بر عهده داشت. مردم به‌کشاورزی و دامداری اشتغال داشتند و درختانی که می‌شناختند،

1- Proto-Indo-European
2- *dyeu-pəter-
3- *tautā-
4- *weik-
5- *dem-
6- *pəter-

عبارت بودند از: راش[۱] و تیس[۲] که از دستهٔ بلوطها هستند. ازبین غلّات جو[۳]، گندم[۴]، و ذرّت[۵] را می‌کاشتند. شخم‌زدن[۶] را با به‌یوغ بستن[۷] گاو انجام می‌دادند. از میان چارپایان گاو[۸]، گوسفند[۹]، اسب[۱۰]، خوک[۱۱] و سگ[۱۲] را اهلی کرده بودند و از راه پرورش آنها امرار معاش می‌کردند. در زیستگاهشان جانورانی از قبیل گرگ[۱۳]، خرس[۱۴]، گراز[۱۵]، خرگوش[۱۶]، دُرنا[۱۷] و عقاب[۱۸] دیده می‌شد. از فلزّات مفرغ[۱۹]، طلا[۲۰] و نقره[۲۱] را می‌شناختند. شغل اصلی زنان رسیدگی به‌امور خانه بود و در کنار پخت و پز[۲۲] به کارهایی از قبیل ریسندگی[۲۳]، بافندگی[۲۴] و خیّاطی[۲۵] نیز می‌پرداختند[۲۶].

1- *bhāgo-

راش: درختی از دستهٔ بلوطها جزو تیرهٔ پیاله‌داران و دولپه‌ایهای بی‌گلبرگ. برگهایش متناوب و دارای رگبرگهای شانه‌ای است. گلهای نر وماده از هم جدا و برروی یک درخت قرار دارند. پوستش صاف و چوبش بسیار محکم و بادوام است. (فرهنگ معین)

2- *bherəg-

تیس: درختی از تیرهٔ گُل‌سُرخیان که برگهایش مرکّب، گلهایش سفید خوشه‌ای و میوه‌اش ریز و گرد است. چوب این درخت سخت و قرمز رنگ است. (فرهنگ معین)

3- *bhares-
4- *yewo-
5- *grano-
6- *√ārə
7- *√yeug
8- *g^{w}ou-
9- *owi-
10- *ek^{w}o-
11- *porko-
12- *k^{w}on-
13- *wl̥k^{w}o-
14- *r̥tko-
15- *ag^{w}hno-
16- *kas-
17- *gerə-
18- *or-
19- *ayes-
20- *ghel-
21- *arg-
22- *√pek^{w}
23- *√snē
24- *√webh
25- *√syū

26- Calvert Watkings, "Indo-European and the Indo-Europeans", **The American Dictionary of the English Language**, 3rd edition (New York: Houghton Mifflin Company,1992), pp. 2081-93.

۱ـ۲ـ خاستگاه هندواروپاییان

با توجّه به‌اطّلاعات بالا درمی‌یابیم که محلّ زندگی هندواروپاییان منطقه‌ای مناسب کشاورزی و دامپروری بوده و با برخورداری از دشتهای هموار و چراگاههای مرتفع، درختان و جانورانی را از نوع سابق‌الذّکر در خود جای می‌داده‌است. بسیاری از دانشمندان از جمله مورل[1] و دمُرگان[2] آسیای میانه را خاستگاه هندواروپاییان دانسته‌اند[3]، امّا به‌نوشتهٔ گیلز[4] تنها ناحیه‌ای که تمام ویژگیهای مذکور را یکجا دارد، منطقه‌ای در ساحل رود دانوب است که در شرق به‌ارتفاعات کارپات[5]، در جنوب به‌شبه‌جزیرهٔ بالکان[6]، در غرب به‌سلسله جبال آلپ[7]، و درشمال به‌منطقهٔ ارزگبرگ[8] یا جنگل سیاه محدود می‌شود. این منطقه آب فراوان، زمینهای حاصلخیز و دشتهای پهناور دارد. استپهایش مناسبترین محلّ را برای پرورش اسب به‌وجود آورده است. بعلاوه ارتفاعات اطراف آن مکانی مناسب برای چرای گوسفندان است. جنگلهای کوهستانی منطقه منزلگاه گرازهای وحشی است و درختان بلوط و راش در آنها فراوان به‌چشم می‌خورد.[9]

۱ـ۳ـ مهاجرت هندواروپاییان

هندواروپاییان پس از قرنها زندگی مشترک به‌دلایلی ازقبیل سردی هوا، ازدیاد

1- A. Morel
2- J. de Morgan

۳ـ **دایرةالمعارف فارسی**، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ۲ جلد (تهران: مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۵)، ج ۱، ص ۱۱۰.

4- P.Giles

5- Carpathians

ارتفاعات کارپات: واقع در اروپای مرکزی بین اتریش، چک‌واسلواکی، لهستان و رومانی تا مرز روسیه.

6- Balkans
7- Alps

8- Erzgebirge

منطقهٔ ارزگبرگ: واقع در جنوب آلمان.

9- P. Giles, **The Cambridge History of India**, ed. E.J. Rapson, 6 vols.(Delhi: S. Chand & Co., 1962),I,61.

دربارهٔ خاستگاه هند و اروپاییان می‌توان به منبع زیر نیز مراجعه کرد:

J.P. Mallory, **In Search of the Indo-Europeans** (London: Thames and Hudson, 1992).

جمعیّت، هجوم اقوام بیگانه و دلایل ناشناختهٔ دیگر مجبور به‌مهاجرت شدند. عدّه‌ای از آنان از همان آغاز به‌سوی غرب و جنوب آمدند و در مناطق مختلف اروپا سکنا گزیدند. عدّه‌ای نیز به‌سمت شرق حرکت کردند و در آسیا ساکن شدند.

گروهی که راه شرق را در پیش گرفتند، هندوایرانیان بودند که خود را اَریه[۱] می‌نامیدند. به‌گفتهٔ اکثر دانشمندان اریه به‌معنی «شریف، آزاده، نجیب» است[۲]، امّا برخی آن را از ریشهٔ هندواروپایی $*\sqrt{\text{arə}}$ = «شخم زدن» گرفته و به «دهقان، کشاورز» ترجمه کرده‌اند.[۳]

۱ـ۴ـ خاستگاه هندوایرانیان

کسانی که خاستگاه هندواروپاییان را آسیای میانه و مناطق شمالی دریای خزر انگاشته‌اند، منزلگاه هندوایرانیان را شمال افغانستان کنونی، در منطقه‌ای که امروز تاجیکستان، ازبکستان، قرقیزستان، ترکمنستان و قزاقستان را در برمی‌گیرد، دانسته‌اند.[۴] امّا آنان که خاستگاه هندواروپاییان را اروپا می‌دانند، بر این باورند که هندوایرانیان از راه تنگهٔ بسفر[۵] یا تنگهٔ داردانل[۶] و از راه آسیای صغیر وارد ایران شدند. عدّه‌ای از آنان در مناطق مختلف ایران سکنا گزیدند و برخی دیگر از جنوب دریای خزر به‌منطقهٔ هرات و بلخ و از آنجا به‌میان آمودریا (جیحون) و سیردریا (سیحون) رفتند و پس از مدّتی به‌سوی هند سرازیر شدند.[۷]

۱ـ۵ـ آثار وباورهای هندوایرانیان

کهنترین آثار بازمانده از هندوایرانیان اسامی خاصّ آنان در کتیبه‌های امپراتوری میتانی[۸] است که مربوط به‌سالهای ۱۵۰۰ تا ۱۳۰۰ پیش از میلاد است. برخی از این

1- árya-

2- T. Burrow, **The Sanskrit Language** (London: Faber and Faber, 1955), p. 65.

۳ـ یوسف‌اباذری، مراد فرهادپور و وهاب ولی، ادیان جهان باستان، ۲ جلد (تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۱۶۳.

4- R.E.E., "Indo-Iranian Languages", **the New Encyclopaedia Britannica**, 1993.

5- Bosporus

6- Dardanelles

7- Giles, pp. 62-63.

8- Mitanni

اسامی عبارت‌اند از: پَرشَستَر[۱] «فرمانروا»، اَرتَه شُومَرَه[۲] «درست اندیش» و تُوشرَتهَه[۳] «دارای ارابهٔ شتابان». همچنین در عهدنامهٔ معروفی که در حوالی سال ۱۴۰۰ پیش از میلاد میان سوُپیلوُلیوُمَه[۴] پادشاه هیتی‌ها[۵] و مَتیوازَه[۶] پادشاه میتانی بسته شد، خدایانی به‌گواهی گرفته شده‌اند که اسامی هندوایرانی دارند و این مطلب نشان می‌دهد که هندوایرانیان در اواسط هزارهٔ دوم پیش از میلاد قومی شناخته شده و پُرنفوذ در آسیای صغیر بوده‌اند. خدایانی که در این عهدنامه به‌گواهی گرفته شده‌اند، عبارت‌اند از: اِیندَرَه[۷] میترَش[۸] ونَشَتِیَه[۹] که هرسه از خدایان بزرگ هندوایرانیان هستند.[۱۰]

هندوایرانیان دوگروه خدایان را می‌پرستیدند و آنها را تحت عنوان دِوَه[۱۱]ها و اَسُورَه[۱۲]ها می‌ستودند. آنها در مراسم مذهبی که آن را یَجنَه[۱۳] می‌نامیدند و توسط روحانی‌ای به‌نام هوتر[۱۴] اجرا می‌شد، شرکت می‌کردند و ضمن قربانی کردن به‌درگاه خدایان، نوشابهٔ سکرآوری به‌نام سومَه[۱۵] می‌نوشیدند.

۱ـ۶ـ هندیان باستان و باورهایشان

جدایی هندیان و ایرانیان در حوالی سال ۱۳۰۰ پیش از میلاد رخ داد.[۱۶] آریاییانی که وارد شبه‌قارهٔ هند شدند، بلند قامت و سفیدپوست بودند. آنها پس از نبردهای خونین با بومیان آن سرزمین که سیه چرده و دارای موهای مجعد بودند، مالک آن سرزمین شدند و بومیان را که نیاکان دراویدی[۱۷]های امروزی بودند، بردهٔ خویش

1- paršasatar
2- artašumara
3- tušratha
4- Suppiluliuma
5- Hittites
6- Matiwāza
7- indara
8- mitraš
9- našatia
10- Burrow, pp.27-28
11- devá-
12- ásura-
13- yajña-
14- hótṛ-
15- sóma-
16- Arthur Anthony MacDonell, A Vedic Reader for Students (Madras: Oxford University Press, 1976), p. xi.
17- Dravidian

کردند و آنان را دَسیو[1] «برده» نام نهادند.[2]

براساس مندرجات ریگ‌ودا[3] ـ که به‌روایتی در خلال سالهای ۱۲۰۰ و ۱۰۰۰ پیش از میلاد سروده شده است[4] ـ هندیان باستان پدر سالاری را که از نیاکان هندوایرانی خود به‌ارث برده بودند، استوارکردند و قبیله[5]هایی را تشکیل دادند که بعدها تحت حکومت شاه[6] درآمدند. هرقبیله دارای ناحیه[7]های متعدّدی بود و در هر ناحیه روستا[8]های کوچک و بزرگ وجود داشت. خانه‌های روستایی تماماً از چوب ساخته می‌شد و در هر خانه آتش مقدس می‌سوخت. هر قبیله شورایی[9] نیز داشت که به‌بررسی مشکلات آن می‌پرداخت.[10]

شغل اصلی هندیان باستان دامداری بود و گاو مهمترین دارایی آنان محسوب می‌شد. کشاورزی هم در میان آنان رایج بود و برای شخم زدن زمین ازگاوآهن بهره می‌بردند.

در جنگها از ارابه، تیر وکمان، نیزه و تبر استفاده می‌کردند و برای شکار حیوانات از دام، تیر و کمان، و گاه سگ شکاری سود می‌جستند. تجارت فقط به‌صورت مبادلهٔ کالا به‌کالا انجام می‌گرفت و واحد ارزش در مبادلات گاو بود. زنان حصیربافی، خیّاطی و بافندگی می‌کردند. سرگرمی اصلی مردان را ارابه‌رانی و تاس‌بازی تشکیل می‌داد. به‌موسیقی و آواز علاقهٔ زیادی داشتند و با سازهایی از قبیل طبل، چنگ و عود آشنا بودند.[11] زن بانوی خانه به‌شمار می‌رفت و ادارهٔ غلامان و کنیزان، و نیز برادران و خواهران نابالغ شوهرش برعهدهٔ وی بود. لباس مردان و زنان از پشم گوسفند تهیّه می‌شد و زنان برای زینت از گردنبند، دستبند،

1- dásyu-

2- J.A.B.V.B. et al, "Hinduism", **The New Encyclopaedia Britannica**, 1993.

3- ṛgveda-

4- Burrow, p.31

5- jána-

6- rāja-

7- víç-

8- grāma-

9- sámiti-

10- Arthur Anthony MacDonell, **A History of Sanskrit Literature**, 3rd ed.(London: William Heinemann, 1909), p.158.

11- MacDonell, **A Vedic Reader for Students**, pp. xxvii-xxviii.

خلخال و گوشواره استفاده می‌کردند. غذای اصلی آنان را لبنیّات، غلّات، میوه و سبزیها تشکیل می‌داد. مصرف گوشت به‌مراسم دینی‌یی که با قربانی حیوانات همراه بود، محدود می‌شد.[۱]

پس از گذشت سالها بتدریج طبقات مختلف اجتماعی پدید آمد و در حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد نظام طبقاتی شکلی استوار به‌خود گرفت.در این نظام اجتماعی چهار طبقه وجود داشت که عبارت بودند از: برَهمَن[۲]ها «روحانیان»، کشَتریَه[۳]ها «شاهزادگان، اشراف و جنگجویان»، وَیشْیَه[۴]ها «کشاورزان، دامداران و صنعتگران آریایی‌نژاد»، و شُودرَه[۵]ها «غیرآریاییان و اقوام مغلوب».[۶]

1- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, pp. 162-70.

2- bráhmana-

3- kṣatríya-

4- vaiçya-

5- çūdrá-

۶ـ جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، چاپ چهارم (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰)، ص ۱۴۶.

۲ـ از هندواروپایی آغازین تا سنسکریت

۲ـ۱ـ زبان هندواروپایی آغازین

زبان هندواروپایی آغازین که مادر همهٔ زبانهای هندواروپایی محسوب می‌شود دارای شانزده صامت انسدادی[1]، یک صامت سایشی[2]، شش نیم مصوّت[3]، سه مصوّت کوتاه[4]، سه مصوّت کاهش یافته[5]، سه مصوّت بلند[6]، هشت مصوّت مرکّب کوتاه[7] و شش مصوّت مرکّب بلند[8] بود. نمودار شمارهٔ ۱ واج[9]های هندواروپایی آغازین را نشان می‌دهد.

یکی از ویژگیهای مهمّ زبان هندواروپایی آغازین، دگرگونی مصوّت[10] برای ساختن مشتقات مختلف از یک ریشه[11] بود. هر ریشه می‌توانست علاوه بر صورت اصلی خویش که درجهٔ e (یا درجهٔ پر) بود، به‌درجهٔ o (یاصفر) و نیز درجهٔ ē/ō (یا بلند) بدل شود. به‌عنوان مثال -ped* به‌معنی «پا» می‌توانست در مشتقاتش به‌صورت -pod*، -pd*، -pēd* و -pōd* نیز ظاهر شود. بازماندهٔ هریک از این صورتها را می‌توان در ped لاتینی، πoδ یونانی، -pád سنسکریت، -pāda اوستایی و fōtuz* ژرمنی باستان (foot انگلیسی) مشاهده کرد.

1- Stop
2- Fricative consonant
3- Semi-vowel
4- Short vowel
5- Reduced vowel
6- Long vowel
7- Short diphthong
8- Long diphthong
9- Phoneme
10- Apophony
11- Root

نمودار شمارهٔ ۱: واج‌های زبان هندواروپایی آغازین

۱ـ مصوّتها:

	ساده[۱]			نیم‌مصوّت					
کوتاه:	o	e	a	ṇ/n	ṃ/m	ḷ/l	ṛ/r	u/w	i/y
کاهش یافته:	ŏ	ĕ	ə						
بلند:	ō	ē	ā	ṇ̄	ṃ̄	ḹ	ṝ	ū	ī

۲ـ مصوّتهای مرکّب:

کوتاه:	əu	ou	eu	au	əi	oi	ei	ai
بلند:		ōu	ēu	āu		ōi	ēi	āi

۳ـ صامتهای انسدادی:

	بی‌واک[۲]		واکدار[۳]	
	نادمیده[۴]	دمیده[۵]	نادمیده	دمیده
لبی:	p	ph	b	bh
دندانی:	t	th	d	dh
نرمکامی:	k	kh	g	gh
لبی ـ نرمکامی:	k^w	k^wh	g^w	g^wh

۴ـ صامت سایشی بی‌واک: *s*

اسم و صفت در زبان هندواروپایی آغازین دارای سه جنس مذکّر، مؤنّث، خنثیٰ و سه شمار مفرد، مثنّیٰ، جمع بود و در هر شمار به‌هشت حالت نهادی[۶]، رایی[۷]، بایی[۸]، برایی[۹]، ازی[۱۰]، وابستگی[۱۱]، دری[۱۲]، و ندایی[۱۳] صرف می‌شد.

1- Pure
2- Voiceless
3- Voiced
4- Non-aspirate
5- Aspirate
6- Nominative
7- Accusative
8- Instrumental
9- Dative
10- Ablative
11- Genitive
12- Locative
13- Vocative

وند[1] نقش مهمّی در اشتقاق برعهده داشت و هر ریشه می‌توانست با استفاده از وندهای مختلف مشتقّات فراوانی به‌وجود آورد. تعداد پسوندها بسیار بیش از پیشوندها بود.

مادّهٔ[2] فعل معمولاً با افزودن پسوند به‌ریشه ساخته می‌شد و برای صرف فعل پس از مادّهٔ آن شناسه‌های شخصی به‌کار می‌رفت که بر شخص، شمار، زمان و وجه دلالت می‌کرد. فعل علاوه بر صورت گذرا و مجهول، صورت ناگذر[3] نیز داشت که گاه معنی فعل انعکاسی را می‌نمود و گاه نشان می‌داد که سود حاصل از عمل به‌خود فاعل باز می‌گردد.

۲ـ۲ـ خانوادهٔ زبانهای هندواروپایی

در اوایل هزارهٔ دوم پیش از میلاد به‌دلایلی که پیشتر به آن اشاره شد، هندواروپاییان مهاجرت خویش را به‌سرزمینهای دور و نزدیک آغاز کردند. هر گروه از مهاجران زبانشان را نیز به‌همراه خود به‌محلّ سکونت جدیدشان برد. پس از گذشت قرنها زبان هر گروه به‌دلایلی از قبیل بی‌ارتباطی با دیگر گروهها، تماس با سایر خانواده‌های زبانی، دستاوردهای جداگانه در زمینه‌های گوناگون دانش بشری و تحوّل ذاتی زبان، دچار دگرگونی شد و لهجه‌های مختلفی از زبان هندواروپایی آغازین به‌وجود آمد.این لهجه‌ها در طول زمان ازیکدیگر فاصله گرفتند و بتدریج به‌زبانهای مختلف بدل شدند. در نمودار شمارهٔ ۲ نمونه‌ای از صرف فعل در برخی از مهمّترین زبانهای هم‌خانوادهٔ[4] هندواروپایی نشان داده می‌شود.

1- Affix
2- Stem
3- Middle
4- Sister Languages

نمودار شمارهٔ ۲: نمونهٔ صرف فعل در زبانهای هندواروپایی

	هندواروپایی آغازین (زبان مادر)[1]	هیتی	یونانی	سنسکریت	لاتینی	لیتوانیایی باستان
«می‌روم»	*ei-mi	pai-mi	ει-μι	é-mi	e-ō	ei-mì
«می‌روی»	*ei-si	pai-si	ει	é-ṣi	ī-s	ei-sì
«می‌رود»	*ei-ti	pai-tsi	ει-σι	é-ti	i-t	eĩ-ti
«می‌رویم»	*ei-mes	pai-wani	ι-μεν	i-más	ī-mus	ei-mè
«می‌روید»	*ei-t(h)e	pai-tteni	ι-τε	i-thá	ī-tis	ei-tè
«می‌روند»	*ei-nti	pa-antsi	ι-ᾱσι	y-ánti	e-unt	----

زبان هندواروپایی آغازین به‌ده شاخهٔ اصلی تقسیم شد که عبارت بودند از: هیتی، یونانی، لاتینی، ژرمنی، تخاری، سلتی (از دستهٔ زبانهای کِنتُوم[2]) و هندوایرانی، ارمنی، بالتی ـ اسلاوی و آلبانیایی (از دستهٔ زبانهای سَتِم[3]). دستهٔ نخست را از آن روکِنتوم نامیده‌اند که واج /k/ هندواروپایی در آنها به‌صورت /k/ باقی می‌ماند، مانند: هندواروپایی آغازین *kmtom «صد»، یونانی εκατόν، لاتینی centum و تخاری känt.

دستهٔ دوم را از آن‌رو ستم نامیده‌اند که واج /k/ هندواروپایی در آنها به‌آوایی صفیری[4] بدل می‌شود، مانند: هندواروپایی آغازین *km̥tom، امّا سنسکریت çatám، اوستایی satəm و اسلاوی باستان sŭto.

1- Mother Language/Parent Language
2- Centum Languages
3- Satəm Languages
4- Sibilant

۲ـ۳ـ شاخهٔ زبانهای هندوایرانی

زبانهای هندوایرانی شرقی‌ترین شاخهٔ زبانهای هندواروپایی راتشکیل می دهند و از جملهٔ کهنترین زبانهای هندواروپایی به‌شمار می‌روند تا بدانجا که در میان زبانهای هندواروپایی تنها شاخهٔ هیتی و شاخهٔ یونانی دارای آثاری کهنتر از شاخهٔ هندوایرانی هستند.[۱]

هندوایرانیان بیش از همه باسخنگویان شاخهٔ بالتی ـ اسلاوی[۲] ارتباط داشته‌اند. به‌همین دلیل است که شباهتهای بسیاری میان شاخهٔ زبانهای هندوایرانی و شاخهٔ زبانهای بالتی ـ اسلاوی وجود دارد که از آن میان می‌توان به‌واژه‌های مشترک زیر که در دیگر شاخه‌های زبانهای هندواروپایی وجود ندارد، اشاره کرد: سنسکریت - giri، اوستایی -gairi، اسلاوی کهن -gora «کوه»؛ سنسکریت -savyá، اوستایی -haoya، اسلاوی کهن-šuǰi «چپ»؛ سنسکریت -páyas، اوستایی -paēma، لیتوانیایی -pēnas «شیر»؛ سنسکریت -hávate، اوستایی -zavaiti، اسلاوی کهن -zovetŭ «فرامی‌خواند».[۳]

زبانهای هندوایرانی ویژگیهای مشترک فراوانی دارند و به‌همین علّت آنها را جزو یک شاخه از زبانهای هندواروپایی به‌شمار می‌آورند. برخی از این ویژگیهای مشترک عبارت‌اند از:

۱ـ مصوّتهای کوتاه a, e, o و بلند ā, ē, ō هندواروپایی در زبانهای هندوایرانی به‌ترتیب به a و ā بدل می‌شود: هندواروپایی آغازین -*bhrāter «برادر»، یونانی – φρατηρ، لاتینی -frāter، گوتی -broθar، امّا سنسکریت ـ bhrātar، فارسی باستان -brātar.

۲ـ گاه در مواردی که دیگر زبانهای هندواروپایی a دارند، زبانهای هندوایرانی i

---

۱ـ کهنترین آثار هیتی متعلّق به‌قرن ۱۷ ق.م. و کهنترین آثار یونانی متعلّق به‌قرن ۱۴ ق.م. است.

۲ـ این شاخه به‌دو زیر گروه بزرگ بالتی و اسلاوی تقسیم می‌شود. کهنترین زبان بازماندهٔ بالتی، پروسی کهن متعلّق به‌قرن ۱۵ میلادی و کهنترین زبان اسلاوی، اسلاوی کلیسایی کهن متعلّق به‌قرن ۱۰ میلادی است. در این مورد نگاه کنید به:

آنتونی آرلاتو، **درآمدی بر زبانشناسی تاریخی**، ترجمهٔ یحییٰ مدرّسی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳)، صص ۱۵۲ـ۱۵۱.

3- Burrow, pp. 18-26.

دارند. این i بازماندهٔ مصوّتهای کاهش یافتهٔ هندواروپایی آغازین است: هندواروپایی آغازین ـ pəter* «پدر»، یونانی -πατήρ، لاتینی -pater، گوتی -fadar، امّا: سنسکریت ـ pitár، اوستایی -pitar، فارسی باستان -pitar.

۳ـ در زبانهای هندوایرانی گاه در مادّه‌های مختوم به ā, ī, ū، پیش از پایانهٔ حالت وابستگی جمع (سنسکریت -ām، اوستایی -ąm، فارسی باستان -ām) واج / n / اضافه می‌شود: سنسکریت -mártyānām، اوستایی -mašyānąm، فارسی باستان -martiyānām.

۴ـ در زبانهای هندوایرانی واژه‌های مشترک فراوانی به‌چشم می‌خورد، مانند:

	سنسکریت	اوستایی
یزش، قربانی	yajñá-	yasna-
نام گروهی از روحانیان	hótṛ-	zaotar-
ایزدمهر	mitrá-	miθra-
آریایی	árya-	airya-
گیاه سکرآور هوم	sóma-	haoma-

باوجود تشابهات بسیار میان زبانهای هندوایرانی، اختلافاتی نیز بین آنها به‌چشم می‌خورد که باعث تمایزشان می‌گردد، از قبیل:

۱ـ زبانهای هندی مصوّت کاهش یافتهٔ هندواروپایی آغازین را نه‌تنها در هجای آغازی بلکه در هجای میانی نیز به ī بدل می‌کنند، امّا این مصوّت در زبانهای ایرانی در هجای میانی می‌افتد:

سنسکریت -gabhīra «ژرف»، امّا: اوستایی -ǰafra؛

سنسکریت -duhitṛ́ «دختر»، امّا: اوستایی -duγdar.

۲ـ صامتهای دمیده در زبانهای ایرانی نادمیده می‌شود: سنسکریت $\sqrt{dh\bar{a}}$ «نهادن»، امّا: اوستایی $\sqrt{d\bar{a}}$؛ سنسکریت -gharmá «گرما»، امّا: اوستایی -garəma.

۳ـ s در زبانهای ایرانی در صورتی که پس از k,r,u,i و پیش از صامتهای انسدادی نباشد، به h بدل می‌شود: سنسکریت -saptá «هفت»، امّا: اوستایی -hapta؛ سنسکریت -sárva «هر، همه»، امّا: اوستایی -haurva.

۴ـ ks هندی باستان در زبانهای ایرانی به‌صورت xš یا š در می‌آید: سنسکریت

-kṣáyati «می تواند، قادر است»، امّا: اوستایی-xšayeiti؛ سنسکریت-kṣéti «می زید، زندگی می‌کند»، امّا: اوستایی-šaēiti.

۵ـ پایانهٔ حالت برایی مفرد در مادّه‌های مختوم به a- در زبانهای ایرانی āi-است ، امّا در زبانهای هندی این پایانه پسواژهٔ a- نیز می‌گیرد: اوستایی-mašyāi «برای مرد، به‌مرد»، امّا: سنسکریت-mártyāya(martyāi + a>)

۳ـ زبان سنسکریت

۳ـ۱ـ سنسکریت

واژهٔ «سنسکریت» ـکه برای نخستین بار در حماسهٔ راماینه[1] به‌کار رفته است – نامی است که هندیان باستان برای زبان کهنشان اختیار کرده بودند. این واژه که در سنسکریت به‌صورت -saṁskṛta آمده است، در اصل صفت مفعولی از ریشهٔ √kṛ «کردن» و پیشوند فعلی -sam «هم»، و روی هم به‌معنی «همکرده، تکمیل شده، پرورانده و فصیح» است.

۳ـ۲ـ سنسکریت ودایی

هندیان باستان پس از ورود به‌هند در اواخر هزارهٔ دوم پیش از میلاد ابتدا در ناحیهٔ پنجاب سکنا گزیدند و به‌سرایش ریگ ودا ـکه کهنترین سرودهای مقدّس هندوان است ـ پرداختند. ناحیه‌ای که هندیان اشغال کرده بودند در غرب به‌رود سند[2]، در شرق به‌سُوتلِج[3]، و در شمال به‌هیمالیا محدود می‌شد. سرودهای بسیار کهن مانند وَرونَه[4] و اوُشَس[5] در پنجاب و بقیهٔ وداها در نزدیکی سَرَسوَتی[6] در جنوب امبالَه[7]ی امروزی سروده شدند.[8] کهنترین سرودهای ریگ‌ودا در حدود قرن ۱۲ ق.م. سروده شد.[9] پس از ریگ‌ودا سرودهای مقدّس دیگری نیز سروده شد که به‌نامهای اَتهَروَودا[10]، سامَه‌ودا[11] و یَجُوروِدا[12] معروف‌اند و مجموعاً «وداها» را تشکیل می‌دهند که مقدّسترین متن آیین هندوست. پس از وداها و به‌دنبال گسترش آیینهای پیچیده

1- rāmāyaṇa-
2- Indus
3- Sutlej
4- váruṇa-
5- uṣás-
6- Sarasvatī-
7- Ambāla-
8- MacDonell, **A History of Sanskrit Literature**, p. 145
۹ـ آنتونی آرلاتو، ص ۱۴۸.
10- átharvaveda-
11- sāmavedá-
12- yájurveda-

قربانی، روحانیان متون منثوری را به‌منظور شرح و توضیح مراسم، و تفسیر سرودها به‌رشتهٔ تحریر درآوردند که براهمَنَه‌ها[1] خوانده می‌شوند. زمان نگارش براهمنه‌ها را بین سالهای ۸۰۰ و ۵۰۰ ق.م. گفته‌اند.[2] زبانی که وداها را بدان سروده و براهمنه‌ها را بدان نوشته‌اند، «سنسکریت ودایی» خوانده می‌شود که کهنترین زبان هندی است. پس از نگارش براهمنه‌ها، زاهدان جنگل‌نشین تفاسیری عرفانی بدانها افزودند که به‌نام آرَنیکَه[3]ها «متون جنگلی» خوانده می‌شوند. در کنار آنها متفکّران هندو نیز برای ماهیّت حق و ذات حقیقت تفاسیری تازه و فلسفی ارائه کردند که آنها نیز تحت عنوان اوُپانیشادها[4] «همنشینی (باعلما)» به‌براهمنه‌ها افزوده شدند. زبان این متون که در واقع ملحقات براهمنه‌ها هستند، حدّفاصلی میان سنسکریت ودایی و سنسکریت کلاسیک است.[5] نگارش به‌این زبان احتمالاً پیش از پایان دورهٔ ودایی در سال ۲۰۰ ق.م. به‌پایان رسیده‌است.[6]

۳ـ۳ـ سنسکریت کلاسیک

پس از پایان دورهٔ ودایی، دورهٔ «سنسکریت کلاسیک» آغاز می‌شود. سنسکریت کلاسیک در واقع زبان ادبی هند باستان بوده‌است و آثار بزرگ هند باستان از قبیل وِدانگَه[7]ها "اعضای وداها"، حماسه‌های راماینه و مهابهارته[8]، پورانَه[9]ها «(افسانه‌های) پیشینیان»، اشعار شعرای بزرگی چون کالیداسَه[10] و بهارَوی[11]، نمایشنامه‌های بزرگانی چون کالیداسه و شوُدرَکَه[12]، مجموعه داستانهای معروفی چون پنچه‌تنتره[13] «پنج فصل» و هیتوپَدِشَه[14] «پند سازنده» و صدها کتاب و رسالهٔ دیگر

1- brāhmaṇas
2- Burrow, p.43; MacDonell, p. 202
3- āraṇyákas
4- upaniṣádas
5- Arthur Anthony MacDonell, **A Vedic Grammar for Students** (Bombay: Oxford University Press,1958), p.1.
6- MacDonell, **A History of Sanskrit Literature**, p.8.
7- vedāngas
8- mahābhārata-
9- purāṇās
10- Kālidāsa-
11- Bhāravi-
12- çūdráka-
13- pañčatantra-
14- hitopadeça

در زمینه‌های فلسفه، حقوق، سیاست، دستور زبان، عروض، فنّ شعر، فرهنگ‌نویسی، نمایشنامه‌نویسی، پزشکی، ستاره‌شناسی، طالع بینی، ریاضیّات، گیاه‌شناسی، معماری، مجسّمه‌سازی، موسیقی و غیره به‌این زبان نوشته شده‌است.

۳-۴- دستور زبان پانینی[1]

پانینی - دستور نویس بزرگ هند باستان - که در حدود قرن چهارم پیش از میلاد در شمال غرب هند در شالاتورَه[2] زاده شد،[3] نخستین کسی است که دستور زبان سنسکریت کلاسیک را در غالب حدود ۴۰۰۰ قانون که مانند فرمولهای جبری هستند، ریخت و در کتابی تحت عنوان اَشتادهیایی[4] «هشت باب» منتشر ساخت. این کتاب پس از انتشار موجب تثبیت زبان سنسکریت کلاسیک شد و از آن به‌بعد به‌عنوان الگویی برای سخن‌سرایان بعدی مورد استفاده قرار گرفت. به‌علاوه، تفاسیری نیز برآن نوشته شد که از آن جمله می‌توان به‌تفسیر کاشیکا[5] در حوالی قرن هفتم میلادی اشاره کرد.

۳-۵- تفاوتهای سنسکریت ودایی با سنسکریت کلاسیک

سنسکریت کلاسیک در واقع صورت تحوّل یافتهٔ سنسکریت ودایی است. گذشت زمان سبب ایجاد دگرگونیهایی در نظام آوایی، واژه‌سازی و صرف و نحو سنسکریت از مرحلهٔ ودایی به‌مرحلهٔ کلاسیک شده است که در زیر به‌پاره‌ای از این دگرگونیها اشاره می‌شود:

۳-۵-۱- تفاوتهای آوایی:

۱- در سنسکریت ودایی هجاهای پایانی ān-، īn-، ūn- و r̥̄n- پیش از مصوّت به‌ترتیب به -āṁ, -īṁr, -ūṁr و -r̥̄ṁr بدل می‌شوند، امّا این تغییر در سنسکریت کلاسیک رخ نمی‌دهد:

1- Pāṇini-
2- çalātura-
3- Burrow, p.48.
4- aṣṭādhyāyī-
5- Kāçikā-

sárgān íva	>	*sárgāṁ íva*
paridhīn áti	>	*paridhīṁr áti*
abhīçūn iva	>	*abhīçūṁr iva*
nṝn abhí	>	*nṝṁr abhí*

۲ـ در سنسکریت ودایی پس از n پایانی و پیش از c و t آغازی، واج s تنها در صورتی که از نظر ریشه‌شناسی قابل توجیه باشد اضافه می‌شود، امّا این قاعده در سنسکریت کلاسیک عمومیّت یافته است:

سنسکریت کلاسیک سنسکریت ودایی

سنسکریت ودایی	سنسکریت کلاسیک
ūrdhvāñ caráthāya	*devāṁç ca*
anuyājāṁç ca	*kumārāṁs trīn*
tvāvān tmánā	*abharaṁs tatas*
āvádaṁs tvám	*pāpīyāṁs tasmāt*

۳ـ۵ـ۲ـ تفاوتهای واژه‌سازی:

۱ـ پسوند yu- در سنسکریت ودایی بسیار زایاست، امّا در سنسکریت کلاسیک به‌پسوندی مرده بدل شده است و تنها در شمار معدودی از کلمات به‌چشم می‌خورد، از جمله: manyú- «خشم» و mrtyú- «مرگ».

۲ـ ترکیب سازی در سنسکریت ودایی تحت شرایط خاصّی صورت می‌پذیرد و

ترکیبات ودایی معمولاً دو عضو و به ندرت سه عضو دارند[1]، امّا در سنسکریت کلاسیک ترکیب‌سازی خیلی متداول است و واژه‌های بسیاری می‌توانند به‌راحتی با یکدیگر ترکیب شوند و ترکیبات گوناگون با نقشهای مختلف بسازند، مانند:

«ساخته شده توسط دست، دست‌ساز» hásta.kṛta-

«دانندهٔ (یا آگاه از) ماهیّت همهٔ رسالات اخلاقی» sakala.nīti.çāstra.tattva.jña-

«خدایان‌وگندهَروَه‌هاومردان‌وماران‌ودیوان». deva.gandharva.mānuṣoraga.rākṣasās

۳-۵-۳- تفاوتهای صرفی:

۱- برخی از پایانه‌های صرفی سنسکریت ودایی در سنسکریت کلاسیک به‌کار نمی‌روند. به‌عنوان مثال حالت بایی مفردā- (درکنار ena-) که در سنسکریت ودایی وجود دارد، در سنسکریت کلاسیک به‌کار نمی‌رود، سنسکریت ودایی: vīryā یا vīryeṇa «بامردانگی»، سنسکریت کلاسیک فقط vīryeṇa.

۲- نوآوری سنسکریت ودایی در استفاده از پایانه‌های āsas- برای حالت نهادی جمع مذکّر (درکنار ās-) و ebhis- برای حالت بایی جمع مذکّر (درکنارāis-)، در سنسکریت کلاسیک کاربرد ندارد: سنسکریت ودایی: devās و devāsas «خدایان»، سنسکریت کلاسیک فقط devās؛ سنسکریت ودایی: devā́is و devébhis «باخدایان»، سنسکریت کلاسیک فقط devā́is.

۳- شناسه‌های فعلی masi- (اوّل شخص جمع)، tana- و thana- (دوم شخص جمع) که در سنسکریت ودایی بسیار کاربرد دارند، در سنسکریت کلاسیک به‌کارنمی‌روند: سنسکریت ودایی: bhávāmas و bhávāmasi «هستیم»، سنسکریت کلاسیک فقط bhávāmas؛ سنسکریت ودایی: ithá و ithána «می‌روید»، سنسکریت کلاسیک فقط ithá؛ سنسکریت ودایی: itá و itána «بروید»، سنسکریت کلاسیک فقط itá.

۴- وجه التزامی که در سنسکریت ودایی بسیار متداول است، در سنسکریت کلاسیک به‌کلّی حذف می‌شود و تنها اوّل شخص آن به‌عنوان وجه امری مورد

1- MacDonell, A Vedic Grammar for Students, p. 267.

استفاده قرار می‌گیرد: سنسکریت ودایی: kṛṇávāni «بکنم»، kṛṇávas «بکنی»، kṛṇávat «بکند» و غیره، سنسکریت کلاسیک فقط kṛṇávāni «بکنم» (امرگذرا).

۵ـ وجه انشایی[1] که در سنسکریت ودایی بسیار متداول است، در سنسکریت کلاسیک فقط با mā برای نهی به‌کار برده می‌شود: سنسکریت ودایی: vocam «بگویم»، dāt «بدهد»، سنسکریت کلاسیک: mā çucaḥ «اندوه مخور»، mā bhūt «نباشد، مباد».

۶ـ در سنسکریت ودایی مصدر صورتهای مختلفی دارد، امّا در سنسکریت کلاسیک تنها پسوند مصدرساز پسوند -tum است: سنسکریت ودایی: gṛhaye «گرفتن»، parādāí «رها کردن»، sampṛccham «پرسیدن»، dātum «دادن»، avapádas «افتادن»، gántos «رفتن»، dṛçí «دیدن»، سنسکریت کلاسیک فقط با -tum: kártum «کردن»، dātum «دادن» و غیره.

۳ـ۵ـ۴ـ تفاوتهای واژگانی:

۱ـ برخی از واژه‌های کهن هندواروپایی که در سنسکریت ودایی (و اوستایی) به‌کار می‌روند، در سنسکریت کلاسیک به‌دست فراموشی سپرده شده‌اند:

	سنسکریت ودایی		اوستایی	
«جامه»	átka-		aδka-	
«قدرت»	áma-		ama-	
«پست»	ādhrá-		ādra-	
	gnā-	«همسرِ خدا»	gənā-	«زن، همسر»
«لذّت»	čánas-		čanah-	
«عمل»	čyāutná-		šyaoθna-	
«زن»	jáni-		ǰaini-	
	dānu-	«رطوبت»	dānu-	«رود»
«درفش»	drapsá-		drafša-	

1- Injunctive mood

«نیم»	néma-	naēma-
«غذا»	pitú-	pitu-
«مزد»	mīḍhá-	mižda-

۲ـ برخی از واژه‌ها که در سنسکریت ودایی دو معنی دارند، در سنسکریت کلاسیک تنها به‌یک معنی آمده‌اند: سنسکریت ودایی kārú- «۱ـ سراینده ۲ـ صنعتگر»، سنسکریت کلاسیک فقط به‌معنی «صنعتگر»؛ سنسکریت ودایی: pāyú- «۱ـ حامی، ۲ـ نشیمنگاه»، سنسکریت کلاسیک فقط به‌معنی «نشیمنگاه».

۳ـ برخی از واژه‌های سنسکریت ودایی در سنسکریت کلاسیک تغییر معنا داده‌اند: سنسکریت ودایی: váhni- «حامل، برنده»، در سنسکریت کلاسیک «آتش»؛ سنسکریت ودایی : dásyu- «غیر آریایی، برده»، در سنسکریت کلاسیک «دزد»؛ سنسکریت ودایی: kīlāta- «یکی از انواع لبنیّات»، در سنسکریت کلاسیک «خون».

۴ـ سنسکریت ودایی واژه‌های اندکی را از دیگر زبانها قرض گرفته است که از آن جمله می‌توان به‌واژه‌های دخیل دراویدی زیر اشاره کرد:

«هاون»	ulūkhala-
«تند، تیز»	kaṭuka-
«کوزه»	kuṇḍa-
«زمین خرمن کوبی»	khála-
«چوبدستی»	daṇḍá-
«تکّه؛ لقمه»	píṇḍa-
«قدرت»	bála-
«طاووس»	mayūra-

امّا زبان سنسکریت کلاسیک پراز واژه‌های دخیل دراویدی، مونَدَه[1]، یونانی و حتّیٰ گاهی ایرانی است که در زیر به‌مهمترین آنها اشاره می‌شود:

۱ـ زبانهای مونَدَه (-muṇḍa) در شرق هند رواج دارند و مهمترین آنها عبارت‌اند از: سَنتَلی (Santali)، موندری (Mundari)، سَوَرَه (Savara)، جوآنگ (Juang) و گَدَبَه (Gadaba).

واژه‌های دخیل دراویدی[1]

anala-	«آتش»	√cumb	«بوسیدن»
ulapa-	«بوته»	nakra-	«تمساح»
ulupin-	«گرازماهی»	nīrá-	«آب»
eḍa-	«قوچ»	paṇḍitá-	«دانا، خردمند»
kaṅká-	«حواصیل»	puttikā-	«موریانه»
kānana-	«جنگل»	baka-	«درنا، مرغ ماهیخوار»
kāla-	«سیاه»	biḍāla-/birāla-	«گربه»
√kuṭṭ	«خرد کردن»	maṭacī-	«ملخ»
ghūka-	«جغد»	mayūra-	«طاووس»
čandana-	«صندل»	daṇḍá-	«چوبدستی»

واژه‌های دخیل مونده[2]

unduru-	«موش»	√jim	«خوردن»
alābu-	«کدو»	lāṅgala-	«گاوآهن»
marīca-	«گیاه فلفل»	sarṣapa-	«خردل»
karpāsa-	«(بوتهٔ) پنبه»	jambāla-	«لجن، گِل»

واژه‌های دخیل یونانی[3]

khalīna-	«افسار، عنان»	(<χᾶλινός)
suruṅgā-	«نقب، راه زیرزمینی»	(<θῦριγξ)
kramelaka-	«شتر»	(<κάμηλος)
jāmitra-	«نام هفتمین برج نجومی»	(<διάμετρον)

1- Burrow, pp. 380-86.
2- Ibid., pp. 378-79.
3- Ibid., p. 57.

واژه‌های دخیل ایرانی[1]

lipi- «خطّ، نوشته» (< فارسی باستان: -dipī «کتیبه»[2])

vārabāṇa- «سینه‌بند» (< ایرانی باستان: -varopāna* «محافظ سینه»)

khola- «کلاه‌خود» (< اوستایی: -xaoδa؛ فارسی باستان: -xaudā)

açvavāra- «سوار» (< فارسی باستان: -asabāra؛ ایرانی باستلن: -aspa-bāra*)

divira- «دبیر» (< ایرانی باستان: -dipī-bara*)

1- Burrow, pp. 56-57.

۲ـ این واژه که در ایلامی -tuppi و در اکّدی -ṭuppu است، از واژهٔ سومری -dup به‌عاریت گرفته شده است. «کِنت» معتقد است که -lipi سنسکریت با -dipī فارسی باستان ارتباطی ندارد، زیرا بر متنی که با مرکّب نوشته شده است، اشاره می‌کند، نه بر سنگ نبشته. در این باره نگاه کنید به:

Roland G. Kent, **Old Persian Grammar, Texts, Lexicon**, 2nd ed. (Connecticut: American Oriental Society, 1961), p. 191.

۴ـ ادبیّات سنسکریت

۴ـ۱ـ خطّ در هندباستان

پیش از معرّفی ادبیّات سنسکریت لازم است به‌این نکته اشاره شود که قبل از ورود هندیان به‌هند، تمدّن سند خطّ نیز داشت که به‌همراه آن تمدّن نابود شد. در زمانی که هندیان باستان مشغول سرایش وداها بودند، خطّ در هند رواج نداشت و تنها راه حفظ و نگهداری سرودهای مقدّس به‌حافظه سپردن و سینه به‌سینه نقل کردن آنهابود. نخستین نمونه‌های خطّ در هند باستان را می‌توان در کتیبه‌های آشوکَه[1] که به‌قرن سوم پیش از میلاد تعلّق دارند، مشاهده کرد. در این کتیبه‌ها از دو خطّ به‌نامهای کهَرُشتهی[2] وبراهمی[3] استفاده شده است.

خطّ کهرشتهی از خطّ آرامی امپراتوری که در زمان هخامنشیان رواج داشت، اقتباس شده بود. این خطّ از راست به‌چپ نوشته می‌شد و تا قرن چهارم میلادی مورد استفاده قرار می‌گرفت.

خطّ براهمی، که از چپ به‌راست نوشته می‌شد، در حدود قرن پنجم پیش از میلاد از طریق راههای تجاری وارد هند شد. منشأ آن به درستی معلوم نیست، امّا احتمالاً از نوعی خطّ سامی گرفته شده است.

۴ـ۲ـ خطّ دوناگری[4]

خطّ براهمی پس از پاره‌ای تغییرات در شمال هند به‌صورت خطّ دوناگری «(خطّ) شهر خدا» در آمد. این خطّ که برای نوشتن متون سنسکریت مورد استفاده قرار گرفت، تا به‌امروز نیز برای نوشتن برخی از زبانهای هندی به‌کار می‌رود.

خطّ دوناگری برکتیبه، پوست درخت، برگ نخل و از قرن ۱۳ میلادی به‌بعد بر روی کاغذ به‌کار رفته، امّا تاکنون اثری از این خطّ بر روی پوست حیوان مشاهده

1- áçoka-(259-222 B.C.)
2- kharoṣṭhī-
3- brāhmī-
4- devanāgarī-

نشده است. کهن‌ترین کتیبه به‌خطّ دوناگری به‌قرن هشتم میلادی باز می‌گردد، در حالی که کهن‌ترین متن دستنوشته بر پوست درخت تیس متعلّق به‌قرن پنجم میلادی و کهن‌ترین نوشته بر برگ نخل متعلّق به‌قرن ششم میلادی است.[۱]

۴-۳- وداها

همانگونه که پیشتر گفته شد، کهن‌ترین آثار ادبیّات هند سرودهای ودا است که آغاز سرایش آنها را حدود قرن ۱۲ ق.م. می‌دانند. واژهٔ -véda از ریشهٔ √vid «دانستن» و بـه‌معنی «دانش» است. وداهـا چـهار سَـمهیتَه[۲] «مـجموعه» را در بـرمی‌گیرد کـه عبارت‌اند از: ریگ‌ودا «ودای سرودها»، اَتهَرِوَودا «ودای روحانیان نگاهبان آتش»، سامَه‌ودا «ودای ترانه‌ها» و یَجورودا «ودای اوراد».

۴-۳-۱- ریگ‌ودا

ریگ‌ودا بی‌گمان کهن‌ترین میراث ادبی زبانهای هندواروپایی است.[۳] هندیان باستان مظاهر طبیعت را تحت عنوان خدایان می‌پرستیدند. برخی از این خدایان، همچون دیائوس[۴] «(خدای) آسمان»، بازماندهٔ باورهای هندواروپایی و برخی دیگر، همچون میترَه[۵] «(خدای) عهد و پیمان»، وَروُنَه[۶] «(خدای) نظم کیهانی» و ایندرَه[۷] «(خدای) جنگ و توفان»، بازماندهٔ باورهای هـندوایـرانـی بـودند. هـندیان هـمچنین دانش سرودن سرودهای مذهبی را در اوزان مختلف از اجداد هندواروپایی خود به‌ارث برده بودند.

ریگ‌ودا دارای ۱۰۱۷ سرود است که با احتساب افزوده‌های بعدی تعداد آنها به‌۱۰۲۸ سرود می‌رسد که رویهم ۱۰۶۰۰ بند را در برمی‌گیرد. موضوع اصلی این سرودها ستایش ایزدان است و آنها را در مراسم مذهبی می‌خواندند.

1- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, pp. 17-19.

2- saṁhitá-.

3- MacDonell, A Vedic Reader for Students, p. xi

4- dyāús-

5- mitrá-

6- váruṇa-

7- índra-

هندوآریاییان برای ستایش خدایان در فضای باز بر روی چمن محرابی موقتی آماده می‌کردند و پیرامون آن محلّی را برای خدایان در نظر می‌گرفتند و به‌منظور پذیرایی از آنان برایشان مقداری شیر، کره، روغن، غلّه و غیره می‌نهادند و ضمن سرودن وداها حیوانی را ـ که معمولاً اسب بود ـ قربانی می‌کردند.[۱] در همهٔ مراسم مذهبی حضور اَگنی[۲] «آتش» و نیز نوشیدن عصارهٔ سکرآور سومه امری واجب بود.[۳]

خدایان ودایی سه دسته‌اند: آسمانی، جوّی و زمینی. خدایان آسمانی عبارت‌اند از: دیائوس «(خدای) آسمان»، ورونه «(خدای) نظم کیهانی»، میتره «(خدای) عهد و پیمان»، سوریَه[۴] «(خدای) آفتاب»، سَویتر[۵] «(خدای) پرتو آفتاب»، پوشَن[۶] «(خدای) فزاینده، ایزد موکّل بر گله و آورندهٔ نیکبختی»، اَشوین‌ها[۷] «(خدایان) سپیده‌دم»، در اصل به‌معنی «(خدایان) اسب‌دار» و الهه اوشَس «سپیده‌دم» و الهه راتری[۸] «شبانگاه».

خدایان جوّی یا میانی عبارت‌اند از: ایندرَه «(خدای) جنگ و توفان»، اَپام نپات[۹] «(خدای) آبها»، در اصل به‌معنی «نوهٔ آبها»، رودرَه[۱۰] «(خدای) توفان و سیلاب ویرانگر»، ماروت‌ها[۱۱] «(خدایان) توفان»، وایو[۱۲] «(خدای) باد»، پَرجَنیَه[۱۳] «(خدای) باران»، و آپَس[۱۴] «آبها».

خدایان زمینی عبارت‌اند از: اَگنی «(خدای) آتش»، سومَه «(خدای) گیاه سکرآور هوم» و الهه پرتهیوی[۱۵] «(الههٔ) زمین».[۱۶]

علاوه بر خدایان بالا، خدایانی نیز وجود دارند که هر یک بر یکی از وظایف

۱ـ ناس، ص ۱۳۹.

2- agní-

۳ـ همان مأخذ، ص ۱۴۰.

4- sūrya-

5- savitṛ-

6- pūṣán-

7- açvínāu.

8- rātrī-

9- ápāṁ nápāt-

10- rudrá-

11- marútas

12- vāyú-

13- parjánya-

14- āpas

15- pṛthivī-

16- MacDonell, A Vedic Reader for Students, p.xx.

هستی گمارده شده‌اند، از قبیل: تَوَشتر[1] «سازنده» و برهَسپَتی[2] «نیایش؛ سخنوری». برخی از خدایان هم تجسّم مفاهیم ذهنی هستند، از قبیل: شرددها[3] «ایمان» و منیو[4] «خشم»[5].

۴-۳-۲- اَتهَروَودا

اتهرووِدا، که مخصوص روحانیان موکّل بر آتش است، شامل سرودها و اورادی برای ازدیاد عمر، معالجهٔ بیماریها، کسب ثروت، جلب محبّت، دفع شیاطین، آسیب‌رسانی به‌دشمنان، دعاهای ازدواج، دعاهای تشییع جنازه و غیره است.

۴-۳-۳- سامَه ودا

سامه‌ودا در بردارندهٔ پاره‌ای از سرودهای ریگ‌وداست که در مراسم نوشیدن عصارهٔ گیاه سومه قرائت می‌شود.

۴-۳-۴- یَجورودا

یجورودا شامل سرودها و دعاهایی است که در مراسم قربانی توسط روحانی مجری، اَدهوَریو[6]، خطاب به‌وسایل مورد استفاده در مراسم و نیز خطاب به‌قربانی خوانده می‌شود.

هندوان سرودهای ودا را حقایقی ازلی می‌دانند که به‌رشی[7]های باستان (شاعران و فرزانگان کهن) الهام شده‌اند، از این رو تاریخی را برای سرایش آنها در نظر نمی‌گیرند؛ امّا یافته‌های زبان‌شناسی نشان می‌دهد که این سرودها در فاصلهٔ قرنهای ۱۲ و ۲ ق.م. سروده شده‌اند.

سرودهای ودا قرنها سینه به‌سینه منتقل می‌شد تا آنکه پس از ورود خطّ به‌هند و

1- tváṣṭṛ-　　2- bṛhaspáti-

3- çraddhā-　　4- manyú-

۵- تاراپاداچودهوری، **تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب**، زیر نظر سروپالی راداکریشنان، ترجمهٔ خسرو جهانداری، ۲ جلد (تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷)، ج ۱، ص ۳۶.

6- adhvaryú-　　7- ṛṣi-

گسترش آن در شبه قارّه، در قالب خطّ دِوَناگَری به‌کتابت درآمد و از گزند روزگار مصون ماند.

۴-۴- براهمنه‌ها

در اواسط عصر ودایی به دلیل پیچیدگی مراسم مذهبی و پیدایی تفکّرات فلسفی تفاسیری منثور به‌سرودهای ودا افزوده شد که آنها را براهمنه‌ها «مربوط به‌برهمن یا پرستش» می‌نامند. هدف اصلی این متون توصیف و توضیح مراسم قربانی مندرج در متون ودایی است. بخش کهن براهمنه‌ها به‌شرح وظایف روحانیانی از قبیل: هوتر «قاری»، اودگاتر[1] «سراینده» و ادهوریو «قربانی کننده» در مراسم قربانی و بخصوص مراسم قربانی اسب[2] اختصاص دارد.

۴-۴-۱- آرَنیَکَه‌ها

در پایان براهمنه‌ها رسالاتی عرفانی به‌نام آرنیکه‌ها «متون جنگلی» قرار دارد که شامل تفسیرهای عرفانی از زبان زاهدان گوشه‌نشین است. در آنها کوشش به عمل آمده فلسفهٔ قربانی و رابطهٔ آن با نظام هستی و نوع بشر به‌گونه‌ای رمزی بیان شود. مهمترین متن از این مجموعه برهَدآرنیَکَه[3] «آرنیَکَه بزرگ» است که در آن برای نخستین بار به‌تناسخ[4] و قانون علیّت[5] اشاره می‌شود.

۴-۴-۲- اوپانیشادها

پس از آرنیکه‌ها متون فلسفی‌ای به‌نام اوپانیشادها «نشستها، همنشینی‌ها (باعلما)» وجود دارد که زاییدهٔ ذهن خلّاق فلاسفهٔ هند است. این متون که منابع اصلی فرهنگ و اندیشهٔ هند را تشکیل می‌دهند، به‌بررسی ماهیّت حق و حقیقت غایی می‌پردازند. موضوع اصلی سخن در اوپانیشادها حقیقت مطلق و ذات نامحدودی

1- udgātṛ-

2- açvamedhá-

3- bṛhad. āraṇyaka-

4- saṁsāra-

5- kárman-

است که همهٔ پدیده‌های مادّی و معنوی را در برمی‌گیرد و تحت عنوان برهمن[۱] «روح جهانی» ازآن یاد می‌شود. برهمن که گاه آفریدگار[۲] یگانه نیز دانسته می‌شود، اساس جهان و سرچشمهٔ تمام موجودات است. او حقیقتی برون از زمان و مکان و علّت است و در اندیشهٔ محدود بشر نمی‌گنجد. برهمن به‌عنوان «آفریننده» به‌همراه ویشنو[۳] «نگهدارنده» و شیوَه[۴] «نابودکننده»، تثلیث آیین هندو را تشکیل می‌دهد.

بنا به گفتهٔ اوپانیشادها آتمَن[۵] «خود (= روح بشری)» جدا از برهمن نیست، بلکه بین برهمن و آتمن وحدت کامل وجود دارد. هرگاه بشر به‌این حقیقت آگاه شود و روح فردی خویش را در برهمن مستغرق بیند، راه رهایی[۶] و دستیابی به‌فنا[۷] را بر خود هموارکرده است. در اوپانیشادها اعتقاد به‌تناسخ و قانون علیّت به‌وضوح بیان شده است و تنها راه نجات آگاهی از اتحاد برهمن و آتمن، ترک علائق جسمانی و انکار نفس[۸] است. اوپانیشادها نه تنها به‌رنگ و صنف و طبقهٔ اجتماعی اهمیّت نمی‌دهند، بلکه حتّیٰ به‌نسب هم از نظر چگونگی تشکیل خانواده توجّهی ندارند.

اهمیّت براهمنه‌ها، آرنیکه‌ها و اوپانیشادها به‌حدّی است که آنها را نیز مانند وداها متون مُنْزَل[۹] می‌دانند و بر این باوراند که آنها نیز همچون وداها به‌رشی‌های باستان وحی شده‌اند.

۴ـ۵ـ وِدانگَه‌ها

ودانگه‌ها «اعضای وداها» آخرین مجموعه از ادبیّات عصر ودایی را تشکیل می‌دهند. براهمنه‌ها آیینهای مذهبی را به‌صورتی بسیار مفصّل و پراکنده بیان می‌کردند و این امر مشکلاتی را در به‌یاد سپردن آنها به‌وجود آورده بود. به علاوه، تغییراتی که باگذشت زمان در زبان سنسکریت پدید آمده بود، قرائت و فهم پاره‌ای از متنهای ودایی را مشکل می‌ساخت. از این رو عدّه‌ای بر آن شدند که با نگارش

1- brahmán-
2- īçvara-
3- viṣṇu-
4- çivá-
5- ātmán-
6- mokṣa-
7- nirvāṇa-
8- tyāgá-
9- çrúti-

کتابهای راهنما کلیدی برای فهم بهتر متون مقدّس فراهم آورند. این نوشته‌ها را ودانگه‌ها می‌نامند.

۴-۵-۱- سوتره[1]ها

در برخی از ودانگه‌ها کوشیده بودند قوانین مذهبی را با قوانین متداول در جامعه درآمیزند و در قالب رسالاتی کوتاه و منظم به‌رشتهٔ تحریر درآورند. هدف اصلی از نگارش این رسالات اختصار مطالب به‌منظور به‌حافظه سپردن آنها بود. این رسالات را سوتره «رشته، ریسمان» می‌نامند.

سوتره‌ها به‌چهار دسته تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: سوتره‌های متون مُنزَل[2]، سوتره‌های خانگی[3]، سوتره‌های حقوقی[4] و سوتره‌های آیینی[5].

سوتره‌های متون مُنزَل به‌آیینهای مهمّ قربانی که در آنها وجود حداقل سه آتش مقدّس و نیز وجود روحانیان ضرورت دارد، مربوطاند. سوتره‌های خانگی به‌آیینهایی می‌پردازند که صاحبخانه و همسرش در خانه در حضور آتش خانگی و بدون نیاز به‌فرد روحانی می‌توانند انجام دهند. سوتره‌های حقوقی که کهن‌ترین منابع قانون هند محسوب می‌شوند، حاوی قوانین مدنی و حقوقی‌اند، و سوتره‌های آیینی که نخستین آثار هندسی به شمار می‌آیند، به‌ابعاد مذبحهای قربانی مربوط‌اند.

۴-۵-۲- ودانگه‌های دیگر

ودانگه‌ها علاوه بر سوتره‌ها در بردارندهٔ متون دیگری نیز هستند که به‌منظور قرائت و فهم صحیح وداها به‌وجود آمده‌اند. برخی از مهمترین این متون عبارت‌اند از: شیکشا[6] «آموزش» در علم آواشناسی، ویاکَرَنَه[7] «تجزیه» در صرف و نحو، نیروُکته[8] «واژگان» در علم اشتقاق و واژه‌شناسی، و چهَندَس[9] «وزن» در علم عروض. کتاب

1- sūtra-
2- çrāuta. sūtrās
3- gṛhya. sūtrās
4- dharma. sūtrās
5- çulva. sūtrās
6- çikṣā-
7- vyākaraṇa-
8- nirukta-
9- chandas-

اَشتادهیایی اثر پانینی یکی از ویاکَرَنَه‌هاست.

درکنار این آثار فهرستهایی نیز تحت عنوان اَنوُکرَمَنی[1]ها «ملحقات» تهیّه شده که در آنها نخستین واژه از هر سرود ودایی، سرایندهٔ سرود، ایزد مورد ستایش، تعداد ابیات و وزن آن ذکر شده است. هدف اصلی این فهرستها حفظ سرودهای مقدّس از تحریفهای بعدی است.

زمان سرایش ودانگه‌ها را بین سالهای ۵۰۰ و ۲۰۰ ق.م. نوشته‌اند.[2]

۴ـ۶ـ حماسه‌ها

۴ـ۶ـ۱ـ رامایَنَه

کهن‌ترین حماسهٔ سنسکریت حماسهٔ رامایَنَه اثر والمیکی[3] است که تاریخ سرایش آن را در فاصلهٔ سالهای ۴۰۰ و ۲۰۰ ق.م. گفته‌اند.[4] این اثر با ارزش، که در ادبیّات سنسکریت لقب نخستین منظومه[5] را به‌خود اختصاص داده است، دارای هفت باب[6] است و مجموعاً ۲۴۰۰۰ بیت[7] دارد. شخصیّت اصلی داستان رامَه[8] است که مراسم تاجگذاری‌اش با دسیسهٔ کائیکِیی[9] بر هم می‌خورد. رامه به‌همراه همسرش سیتا[10] و برادرش لَکشمَنَه[11] به‌جنگل تبعید می‌شود. پس از مدّتی دیوی ده سر به‌نام راوَنَه[12] ـ که حاکم لنکا[13] است ـ سیتا را می‌رباید و با او همبستر می‌شود. رامه پس از جنگ با راوَنَه و کشتن وی سیتا را می‌رهاند و به‌پایتخت باز می‌گردد و تاجگذاری می‌کند. امّا بر اثر تحریک اطرافیان به دلیل آلودگی دامن سیتا را به تبعید می‌فرستد. سیتا در تبعیدگاه دو پسر دوقلو به‌دنیا می‌آورد. سعی و تلاشی که برای آشتی رامه و

1- anukramaṇī-

2- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p. 244.

3- vālmīki-

4- A. Berriedale Keith, A History of Sanskrit Literature (London: Oxford University Press, 1956), p. 43.

5- ādikāvya-

6- kāṇḍa-

7- çlóka-

8- rāmá-

9- kāíkeyī-

10- sītā-

11- lakṣmaṇá-

12- rāvaṇa-

13- lañkā-

سیتا انجام می‌گیرد، بی‌حاصل می‌ماند. سرانجام سیتا در زیرِ زمین ناپدید می‌شود و رامه به‌آسمان صعود می‌کند.

حماسه راماینه تاکنون بارها به‌نظم و نثر فارسی برگردانده شده است. از جمله ترجمه‌های منظوم آن که بر جای مانده، می‌توان به‌ترجمهٔ ملاسعداللّه مسیح پانی‌پتی در ۵۳۰۷ بیت و برگردان گردهرداس در ۵۹۰۰ بیت در دورهٔ جهانگیرشاه (۱۰۱۴-۱۰۳۷ هـ ق.)، ترجمهٔ چندرمن بیدل با عنوان «نرگسستان» در سال ۱۱۰۴ هـ ق.، برگردان هربلبهه سیته در ۲۴۲ بیت در اواخر قرن ۱۲ هـ ق.، ترجمهٔ امانت رای لالپوری در ۴۰۰۰۰ بیت در سال ۱۲۶۸ هـ ق.، برگردان مصر رام‌داس قابل در ۳۰۰۰۰ بیت در سال ۱۲۸۱ هـ ق.، ترجمهٔ مکهن لال‌ظفر در ۷۲۲۰ بیت در قرن ۱۹ م.، و ترجمهٔ مسرور وچند تحت عنوان «وظیفهٔ فیض» در ۱۶۲۲ بیت در سال ۱۸۹۱ میلادی اشاره کرد.

ترجمه‌های منثور رامایَنه به‌فارسی عبارت‌اند از: ترجمهٔ ملاعبدالقادر بدایونی که در موزهٔ بریتانیا موجود است، برگردان کوپال پسر سری‌گوبند در سال ۱۰۹۲ هـ ق.، ترجمهٔ چندرمن بیدل در سال ۱۰۹۷ هـ ق.، برگردان اصغر در سال ۱۳۴۳ هـ ق.، و ترجمه‌ای بدون نام مترجم که در سال ۱۸۷۲ م. در لکهنئو به‌چاپ رسیده است.[۱]

۴-۶-۲- مهابهارَته

دیگر حماسهٔ بزرگ هند باستان، حماسهٔ مهابهارته اثر ویاسَه[۲] است که در حدود سال ۳۵۰ میلادی به‌شکل کنونی در آمده است. این اثر ارزشمند دارای هجده کتاب[۳] است و جمعاً ۱۰۰۰۰۰ بیت را در بر می‌گیرد. هستهٔ اصلی این حماسه را نبرد پسران پاندوُ[۴] و کورو[۵] تشکیل می‌دهد. بزرگترین پسر پاندو، یودهیشتهیرَه[۶]، در

۱- دربارهٔ این ترجمه‌ها نگاه کنید به:
راماین، کتاب مقدّس هندوان، با مقدّمه و حواشی و توضیحات و واژه‌نامه، به‌کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، ۲ جلد (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰)، ج ۱، صفحات سی و نه تا چهل و نه.

2- vyāsa-

3- párvan-

4- pāṇḍú-

5- kúru-

6- yudhiṣṭhira-

بازی تاس با بزرگترین پسرعمویش، دوُریُدهَنَه[1]، قلمرو خویش را ازکف هِشته و بدو وامی‌گذارد. فرزندان پاندو به‌همراه همسر مشترکشان، دراُئوپَدی[2] به تبعید می‌روند. در این حین فرزندان کورو بسیار می‌کوشند تا آنها را از میان بردارند، امّا نتیجه‌ای به‌دست نمی‌آورند. پس از سپری شدن مدّت زمان تبعید، فرزندان پاندو قلمرو خویش را بازمی‌جویند، ولی با مخالفت فرزندان کورو روبرو می‌شوند. جنگی سخت در می‌گیرد که هجده روز به‌طول می‌انجامد و سرانجام پسران پاندو با یاری کریشنا[3] پیروز می‌شوند. آنان پس از پیروزی مراسم قربانی اسب را به‌جای می‌آورند.

مهابهارته درکنار داستان فوق صدها حکایت، شعر، نکتهٔ فلسفی، قانون مدنی و حقوقی، و پند و اندرز را در برمی‌گیرد که از آن میان می‌توان به‌داستان معروف شَکونتلا[4]، مادر بهَرَتَه[5] که دختر یکی از رشی‌های معروف به‌نام ویشوامیترَه[6] است، و نیز سرگذشت شاهی به‌نام نَلَه[7] اشاره کرد. مهابهارته در زمان زین‌العابدین پادشاه کشمیر از سنسکریت به‌فارسی ترجمه شد، امّا این ترجمه از میان رفت. بار دیگر در زمان اکبرشاه در سال ۹۹۲ هـ ق. میر غیاث‌الدّین علی قزوینی مشهور به‌نقیب‌خان (متوفّیٰ ۱۰۲۳ هـ ق.) آن را به‌فارسی برگرداند که این ترجمه بر جای مانده است.[8]

۴-۶-۲-۱- بهَگَوَدگیتا[9]

مهمترین بخش از مهابهارته بهگود گیتا «ترانهٔ ایزدی» است که از مقدّسترین متون آیین هندو است. این مجموعه که شامل ۷۵۰ بیت فلسفی است، به‌صورت مکالمه‌ای میان کریشنا و اَرجونَه[10]، یکی از پسران پاندو، انجام می‌پذیرد. ارجونه در میدان نبرد از مبارزه با خویشاوندانش خودداری می‌کند، امّا کریشنا او را به‌جنگ فرامی‌خواند و به تدریج بحث به‌مسائل دینی و فلسفی منتهی می‌شود. بهگودگیتا–

1- duryodhana-
2- drāupadī-
3- kṛṣṇá-
4- çakúntalā-
5- bharatá-
6- viçvāmitra-
7- nala-

۸- **مهابهارت**، ترجمهٔ میرغیاث‌الدّین علی قزوینی، به‌تحقیق و تصحیح و تحشیهٔ سیّدمحمّدرضا جلالی‌نائینی و دکتر ن.س. شوکلا، ۴ جلد (کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۵۸).

9- bhagavad. gītā-
10- árjuna-

که از نظر زیبایی کلام و استحکام عبارات در ادبیّات سنسکریت نظیر ندارد[۱] ـ رهایی از تناسخ و وصول به‌رستگاری را از سه راه عمل، عشق و دانش ممکن می‌داند. راه عمل[۲] آن است که آدمی بدون توجّه به‌نفع شخصی وظایف خویش را انجام دهد. راه دانش[۳] آن است که آدمی گوشه‌نشینی زاهدانه را در پیش گیرد و به‌اسرار گیتی بیندیشد. راه عشق[۴] آن است که آدمی در همه حال سرشار از عشق به معبود باشد و جز به‌لقای ابدی او نیندیشد.

بهگودگیتا در سال ۱۳۴۴ هـ ش. توسط محمّدعلی موحّد به‌فارسی ترجمه شد.[۵]
تاریخ تصنیف بهگودگیتا را بین سالهای ۵۰۰ و ۲۰۰ ق.م. نوشته‌اند.[۶]

۴ـ۷ـ پورانه‌ها

پورانه‌ها« (افسانه‌های) پیشینیان» که از جمله آثار حماسی به‌شمار می‌آیند، به‌دو دستهٔ اصلی و فرعی تقسیم می‌شوند. دستهٔ فرعی را «اوپه‌پورانه‌ها»[۷] می‌نامند. این آثار را اغلب به ویاسه نسبت می‌دهند، امّا تنوّع مطالب و زبان نشان می‌دهد که افراد گوناگون در دورانهای مختلف آنها را به‌رشتهٔ تحریر در آورده‌اند. موضوعهای مذکور در پورانه‌ها عبارت‌اند از: آفرینش گیتی، توصیفات اسطوره‌ای از زمین، دورانهای کیهانی، افسانه‌های خدایان، خردمندان و قهرمانان باستانی، شجره‌نامه‌های شاهان، نامهای ویشنو یا شیوَه، و روشهای پرستش خدایان از طریق دعا، روزه، قربانی و غیره.

زمان نگارش پورانه‌ها را بین سالهای ۵۰۰ و ۶۰۰ میلادی می‌دانند.[۸]

1- MacDonell, **A History of Sanskrit Literature**, p. 405.

2- karma. yoga- 3- jñāna. yoga-

4- bhaki. yoga-

۵ـ گیتا، ترجمهٔ محمّدعلی موحّد، مجموعهٔ آثار فلسفی ۹ (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴).

۶ـ همان مأخذ، ص ۱۳.

7- upa. purāṇās.

8- Sures Chandra Banerji, **A Companion to Sanskrit Literature** (Delhi: Motilal Banarsidass, 1971), p. 3.

۴ـ۸ـ شعر رزمی

از جمله کهن‌ترین اشعار رزمی می‌توان به‌اثر راهب بزرگ بودایی اَشوَگهُشَه[1] تحت عنوان بودهَه چَریتَه[2] «اعمال بودا» اشاره کرد که زمان سرایش آن را قرن اوّل میلادی می‌دانند. او این اثرش را مَهاکاویَه[3] «منظومهٔ بزرگ» نامیده است.

پس از اشوگهشه آثار کالیداسه، بزرگترین شاعر و نمایشنامه‌نویس هندباستان، قابل اشاره است که بنا به‌روایتی در قرن پنجم میلادی می‌زیست[4]. از جمله مهمترین آثار وی در این زمینه می‌توان از دو شعر رزمی زیر نام برد:

۱ـ رَگهُوَمشَه[5] «نژاد رگهو»: در شرح زندگی رامه و اجدادش که رگهو نیز یکی از آنها است.

۲ـ کومارَسَمبهَوَه[6] «زایش خدای جنگ»: در شرح ازدواج ایزد شیوه با دورگا[7] ملقّب به‌پاروَتی[8] «دختر کوه»، دختر هیمالیا.

برخی دیگر از مهمترین اشعار رزمی سنسکریت به‌ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

۱ـ کیراتارجونیه[9] «(نبرد) اَرجونَه و کیراتَه» اثر بهارَوی (قرن ۶ م.) در شرح نبرد ارجونه، پسرپاندو، با ایزدشیوه که به‌صورت یکی از کیراتَه‌ها[10] «کوه نشینان» درآمده است.

۲ـ بهتّی کاویَه[11] «منظومهٔ بهتّی» اثر بهَر ترهری[12] (متوفّیٰ ۶۵۱ م.) که نام دیگرش بهتّی است در شرح زندگی رامَه.

۳ـ راگهَوَپاندَویَه[13] «(نبرد) پسران رَگهو و پسران پاندو» اثر کَویراجَه[14] (قرن ۸ م.) در شرح نبرد اولاد رگهو با اولاد پاندو.

1- açvaghoṣa- 2- buddha. čaritá-
3- mahā. kāvya-
4- Keith, p.82; Burrow, p. 53; MacDonell, **A History of Sanskrit Literature**, p.325.
5- raghu-vaṁça- 6- kumāra. saṁbhava-
7- durgā- 8- pārvatī-
9- kirātārjunīya- 10- kirātās.
11- bhaṭṭi. kāvya- 12- bhartṛhari-
13- rāghava. pāṇḍavīya- 14- kavirāja-

۴ـ شیشوُپالَه وَدهَه[1] «مرگ شیشوپاله» اثر ماگهه[2] (قرن ۹ م.)، داستان مرگ شاهزاده شیشوپاله، پسر پادشاهی به‌نام دَمَگهُشه[3] به‌دست ایزد ویشنو.

۵ـ نَوَساهَسانکَه چَریتَه[4] «اعمال نوساهسانکه» اثر پَدمَگوُپتَه[5] (قرن ۱۰ م.) در شرح اعمال نوساهسانکه پادشاه مالَوَه[6].

۶ـ نائیشَدهَه چَریتَه[7] «اعمال شاه نیشَدهه»[8] اثر شریهَرشَه[9] (قرن ۱۲ م.) رویدادهای زندگی نله پادشاه نیشدهه.

۴-۹ـ شعر غنایی

معروفترین اثر از این نوع شعر لطیف کالیداسه به‌نام مِگهَه دوتَه[10] «ابر پیغامبر» است. در این شعر پُراحساس و خیال انگیز یکی از یَکشَه[11]ها «نیمه خدایان» که به‌دلیل کوتاهی در انجام وظیفه به‌دستور اربابش شیوه به‌مدّت یک سال به‌تبعید رفته است، با فرا رسیدن فصل باران همسر خویش را به‌یاد می‌آورد که فرسنگها دورتر در غم او می‌سوزد. از آن رو از ابری گذران تقاضا می‌کند پیام تندرستی‌اش را به‌همسرش برساند و او را از عشق و علاقهٔ پایدارش باخبر سازد.

اثر دیگری که می‌توان بدان اشاره کرد و آن هم آفریدهٔ قلم سحرانگیز کالیداسه است، منظومهٔ رتوسَمهارَه[12] «مجموعهٔ فصول» در شرح فصلهای مختلف سال است.

اثر بزرگ دیگر شایان ذکر، شعر زیبای چائورَپَنچاشیکا[13] «پنجاه بند از دزد» سرودهٔ شاعر بزرگ کشمیر بیلهَنَه[14] (نیمه دوم قرن ۱۱ م.) است. او فریفتهٔ شاهدختی شد و پس از پرده برافتادن از رازش حکم به مرگش دادند. آنگاه شعر مذکور را در پنجاه بند سرود که هریک با «اکنون نیز به‌یاد دارم»، آغاز می‌شد، و در آن خاطرات عشقی را که تجربه کرده بود، بیان داشت. شاه با شنیدن آن شعر لطیف

1- çiçupāla. vadha-
2- māghá-
3- damaghoṣa-
4- navasāhasānka. carita-
5- padmagupta-
6- mālava-
7- nāiṣadha. carita-
8- niṣadha-
9- çrīharṣa-
10- megha. dūta-
11- yakṣá-
12- ṛtu. saṁhāra-
13- cāura. pañcāçikā-
14- bilhaṇa-

خیلی تحت تأثیر قرارگرفت و ضمن بخشودن گناهش، دختر خود را به‌همسری وی درآورد.

۴ـ۱۰ـ نمایشنامه

نمایشنامه در سنسکریت ناتَکَه[1] نامیده می‌شود که واژه‌ای پراکریت[2] از ریشهٔ √naṭ (سنسکریت √nṛt) به‌معنی «رقصیدن» است. این می‌نماید که نمایشنامه در هند باستان در آغاز نوعی بازی بی‌کلام (پانتومیم) بوده است و گفت‌وگو را بعدها بدان افزوده‌اند. نخستین اثر از اینددست رساله‌ای به‌نام ناتیَشاستره[3] «رساله در نمایش» است که به‌معرّفی فنّ رقص، موسیقی، طرّاحی صحنه، طرّاحی لباس، هنرپیشگی و غیره می‌پردازد.

موضوع اغلب نمایشنامه‌های سنسکریت حماسه‌های کهن است و از مهمترین ویژگیهایشان آن است که در آنها تلخی و غم به چشم نمی‌آید و داستان همواره با خوشی پایان می‌پذیرد. شخصیّتهای مهمّ نمایشنامه‌ها به‌سنسکریت فصیح و شخصیّتهای عادی به‌پراکریت سخن می‌گویند.

بزرگترین نمایشنامه‌نویس هند باستان کالیداسه است که سه نمایشنامهٔ زیر از وی برجای مانده است:

۱ـ **شکونتلا** در عشق و ازدواج شکونتلا، دختر رشی معروف ویشوامیترَه، با پادشاهی به‌نام دوشیَنتَه[4].

۲ـ **ویکرَمُروَشی**[5] «(دستیابی به) اوروَشی[6] با دلاوری» داستان ازدواج پادشاهی به‌نام پوروره[7] باحوری[8]ای به‌نام **اوروَشی**.

۳ـ **مالَویکاگنیمیترَه**[9] «مالیکا و آگنیمیترَه» حدیث عشق پادشاهی به‌نام آگنیمیتره و زنی به‌نام مالَویکا.

1- nāṭaka-
2- prākṛta-
3- nāṭya. çāstra-
4- duṣyanta-
5- vikramorvaçī-
6- urváçī-
7- purūra-
8- apsarás-
9- mālavikāgnimitra-

برخی دیگر از مهمترین نمایشنامه‌های سنسکریت به‌ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

۱ـ **مرچچهَکَتیکا**[1] «ارابهٔ خاکی» اثر شودرَکَه (قرن ۶ م.).

۲ـ **مالَتی مادهَوَه**[2] «مالَتی و مادهَوَه» اثر بهَوَبهوتی[3] (نیمهٔ اوّل قرن ۸ م.).

۳ـ **مَهاویرَچَریتَه**[4] «اعمال قهرمان بزرگ (رامه)» اثر بهَوَبهوُتی.

۴ـ **اوُتَّرَرامَه چَریتَه**[5] «اعمال دیگر رامه» اثر بهَوَبهوُتی.

۵ـ **مُودراراکشَسَه**[6] «راکشَسَه و مُهر» اثر ویشاکهَدَتَّه[7] (قرن ۸ م.).

۶ـ **وِنیسَمهارَه**[8] «بستن گیسو» اثر بهَتَّه نارایَنَه[9] (قرن ۹ م.).

۷ـ **بالَه رامایَنَه**[10] «رامایِنهٔ نیرومند» اثر راجه شِکهَرَه[11] (قرن ۱۰ م.).

۸ـ **بالَه بهارَتَه**[12] «بهارتهٔ نیرومند» اثر راجه شِکهَرَه.

۹ـ **چَندَ کائوشیکه**[13] «کائوشیکهٔ خشمگین» اثر کشمیشوَرَه[14] (قرن ۱۰ م.).

۱۰ـ **هَنومَن ناتَکَه**[15] «نمایشنامهٔ هَنومَن» اثر دامُدَرَه میشرَه[16] (قرن ۱۱ م.).

۱۱ـ **پرَبُدهَه چَندرُدَیَه**[17] «طلوع ماه دانش» اثر کرشنَه میشرَه[18] (نیمهٔ دوم قرن ۱۱ م.).

۱۲ـ **رَتناوَلی**[19] «رشتهٔ مروارید» اثر شریهَرشَه (قرن ۱۲ م.).

1- mṛcchakaṭikā-
2- mālatī. mādhava-
3- bhavabhūti-
4- mahāvīra. carita-
5- uttara. rāma. carita-
6- mudrā. rākṣasa-
7- viçākhadatta-
8- veṇī-saṁhāra-
9- bhaṭṭa-nārāyaṇa-
10- bāla. rāmāyaṇa-
11- rāja. çekhara-
12- bāla. bhārata-
13- caṇḍa. kāuçika-
14- kṣemīçvara-
15- hanuman. nāṭaka-
16- dāmodara. miçra-
17- prabodha. candrodaya-
18- kṛṣṇa. miçra-
19- ratnāvali-

۴-۱۱- قصّه

هندیان باستان از زمان سرایش وداها با قصّه‌پردازی نیز آشنا بودند. در مَندَلَه[1] «= فصل» اوّل ریگ‌ودا در سرود ۸۵ که خطاب به ایندره است، قصّه‌ای بدین مضمون آمده است:

ایندره علومی را به دَدهیچَه[2] که یکی از رشی‌های بزرگ است، می‌آموزد و به‌وی هشدار می‌دهد که اگر آن دانش‌ها را به‌دیگران بیاموزد، سرش را از تن جدا خواهد کرد. دو اشوین (ایزدان سپیده‌دم) وی را وا می‌دارند تا آن علوم را به‌آنها بیاموزد و برای آنکه او را از غضب ایندره در امان دارند، سرش را برداشته و به‌جای آن سر اسب قرار می‌دهند. هنگامی که ایندره سر اسبی‌اش را از تن جدا می‌کند، اشوین‌ها سر خودش را برجای می‌نهند.

نیز در مندَلَهٔ هفتم سرود ۱۰۳ برهمنانی که در مراسم قربانی سرود می‌خوانند به‌غوکهایی که قورقور می‌کنند، تشبیه شده‌اند.

مهمترین ویژگی قصّه‌های سنسکریت اخلاقی بودن آنها است. شیوه‌ای که نویسندگان برای قصّه‌نویسی بر می‌گزیدند، بیان حکایتهای مختلف در قالب داستانی پایه بود. حکایت پایه چارچوب اثر را تشکیل می‌داد و شخصیّتهای قصّه جای‌جای به‌روایت حکایتهای فرعی می‌پرداختند. این شیوهٔ قصّه‌نویسی بعدها به‌ایران و عراق هم نفوذ کرد و نمونهٔ بارز آن را می‌توان در داستانهای «هزار و یک شب» دید. مهمترین آثار سنسکریت در این زمینه عبارت‌اند از:

۱- پَنچَه تَنتَره[3] «پنج فصل»: نویسنده و محلّ نگارش این کتاب نامعلوم است، امّا زمان نگارش آن را حدود اوایل قرن چهارم میلادی می‌دانند. بر طبق افسانه‌ای که در مقدّمهٔ کتاب آمده است، پادشاهی به نام اَمَرَشکَتی[4] که بر مَهیلا رویَه[5] حکومت می‌کرد، سه پسر نادان به نام‌های وَسوشَکتی[6]، اُوگرَشَکتی[7] و اَنَنتَشَکتی[8] داشت که راهی برای تربیتشان نمی‌شناخت. به ناچار بزرگان را فراخواند و با آنان به گفت وگو

1- maṇḍala-
2- dadhīca-
3- pañcatantra-
4- amara. çakti-
5- mahilāropya-
6- vasu. çakti-
7- ugra. çakti-
8- ananta. çakti-

پرداخت. در آن میان، وزیری به نام شومَتی[1] برخاست و شاه را گفت که چارهٔ کار آن است که سیاست را به زبانی شیرین به آنان بیاموزند و کسی جز ویشنوُشَرمَن[2] از عهدهٔ این کار برنخواهد آمد. پس شاه وی را به نزد خویش فراخواند و تربیت فرزندانش را بدو سپرد. ویشنوُشَرمَن شش ماهه سیاست و مملکت‌داری را در قالب داستان‌هایی از زبان حیوانات به‌فرزندان پادشاه آموخت. این داستانها بعدها، به‌صورت کتاب پنچه تنتره درآمد.[3]

۲ـ شوکَه سَپتَتی[4] «هفتاد حکایت طوطی»: در این مجموعهٔ زیبا طوطی باهوشی زن صاحبخانه را، که به‌دنبال مسافرت همسرش به‌سرزمینی دوردست میل هوسرانی دارد، اندرز می‌دهد و از او می‌خواهد هنگامی به‌دنبال کامرانی‌هایش برود که راه خلاصی از مشکلاتِ را مانند فلان کس آموخته باشد. زن از روی کنجکاوی از طوطی می‌خواهد حکایت فُلان کس را برایش باز گوید. طوطی شروع به‌گفتن داستان می‌کند و هنگامی که به‌اوج آن می‌رسد، از زن می‌خواهد عکس‌العمل شخصیّت حکایت را در لحظهٔ حسّاس حدس بزند و چون زن از این کار درمی‌ماند، طوطی به‌او قول می‌دهد در صورتی که آن شب را در خانه بماند، بقیّهٔ قصّه را برایش باز خواهد گفت. این کار هفتاد شبانه‌روز به‌طول می‌انجامد و بدینوسیله طوطی زن را تا بازگشت شوهر در خانه نگاه می‌دارد و مانع از خیانت وی به‌همسرش می‌شود.[5]

۳ـ وتالَه پَنچَویمشَتی[6] «بیست و پنج داستان دیو اجساد»: در این مجموعه

1- şumatı-   2- vişnu. çarman-

۳ـ دربارهٔ پنچه تنتره نگاه کنید به:
ـ حسن رضایی باغ بیدی، «پنچه تنتره در ادبیّات سنسکریت و ادبیّات فارسی»، **نامهٔ فرهنگستان**، سال دوم، شمارهٔ اوّل، بهار ۱۳۷۵، صص ۱۰۳ـ۸۴.

4- çuka. saptati-

۵ـ این مجموعه با عنوان «طوطی نامه» به‌فارسی ترجمه شده است. نگاه کنید به: **طوطی‌نامه، جواهرالاسمار**، عمادبن محمّدالثغری، به‌اهتمام شمس‌الدّین آل احمد (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲). داستان «چهل طوطی» در ادبیّات فارسی نیز از این کتاب اقتباس شده است. نگاه کنید به: مبدأاللّسان مجتمع از حکایات کتاب چهل طوطی و جنگ و جام و قلیان، به‌سعی واهتمام والنتین ژوکوفسکی (پطرزبورغ: ۱۳۰۴ هـ.ق.).

6- vetāla.pañcavimçati-

پادشاهی به‌نام ویکرَمَه[1] که خواهان دستیابی به‌نیروهای جادویی است، به راهنمایی زاهدی تصمیم می‌گیرد جسدی را که بربالای درختی قرار گرفته است، پایین آورد و آن رابرپُشت خویش بی‌آنکه سخنی بگوید، به‌نقطه‌ای در گورستان ببرد. در بین راه دیوی که وارد جسد شده است، شروع به‌سخن گفتن می‌کند و قصّه‌ای را برای شاه باز می‌گوید. چون حکایت به‌اوج خود می‌رسد، سؤالی از شاه می‌پُرسد ونظر وی را جویا می‌شود. پادشاه که غرق حکایت شده است، به ناگاه لب به‌سخن می‌گشاید. در همان لحظه جسد ناپدید شده و دوباره بر بالای درخت جای می‌گیرد. شاه بار دیگر به‌سوی درخت می‌رود و جسد را پایین آورده بردوش خویش می‌نهد. دیو اجساد داستانی دیگر می‌گوید و باز وی را به‌سخن وا می دارد. این کار بیست و پنج بار تکرار می‌شود.

۴-۱۲- موضوعهای دیگر

علاوه بر آنچه گفته شد، آثار متنوّع دیگری به‌زبان سنسکریت برجای مانده است که به‌دلیل درازی سخن تنها به‌ذکر موضوعهای آنها اکتفا می‌شود. برخی از موضوعاتی که نویسندگان هند باستان بدانها پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: فلسفه، فقه، حقوق، سیاست، دستور زبان، عروض، فنّ شعر، فرهنگ‌نویسی، پزشکی، ستاره‌شناسی، طالع بینی، ریاضیّات، گیاه‌شناسی، معماری، مجسّمه‌سازی، کشاورزی، شناخت و تربیت و معالجهٔ اسب و فیل، موسیقی، نقّاشی، نامه‌نگاری، جواهرشناسی و صدها موضوع قابل اشارهٔ دیگر. حتّیٰ دربارهٔ فنّ دزدی هم کتاب نوشته‌اند، امّا هدفشان آموزش دزدان نبوده است، بلکه می‌خواسته‌اند مردم را از شیوهٔ کار آنان آگاه سازند تا از آسیب‌های احتمالی در امان باشند. تنها نقطهٔ ضعف ادبیّات سنسکریت نبود «تاریخ» در آن است.[2]

1- vikramá-

2- MacDonell, A History of Sanskrit Literature, p.10.

ع. روح‌بخشان

نمونه‌ای از زبان و ادبیّات مکتوب غرب ایران

یکی از آثار بس ارجمند و گرانقدر و ارزندهٔ زبان فارسی کتابی است که با عنوان داستانهای بیدپای به‌نام روانشاد، استاد دکتر پرویز ناتل خانلری و به‌کوشش آقای دکتر محمّد روشن تصحیح و چاپ شده است (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، ۳۴۲ص). این اثر ترجمه‌ای است از کلیله‌و دمنهٔ عربی که در سال ۵۴۴هـق به‌دست نویسنده‌ای فارسی‌دان و توانا به‌نام سیف‌الدّین غازی، اتابک موصل ـ فرزند زنگی بن آق سنقر ـ انجام پذیرفته است. مترجم، چنان‌که خود در آغاز کتاب آورده است، محمّد بن عبداللّه البخاری نام دارد که به‌اعتقاد مصححان «شاید از پریشانی اوضاع شرق و مرکز ایران به‌مغرب روی آورده و در دستگاه امیر فرهنگدوست سنقری پناهی جسته بوده» است (ص ۲۰).

پیرایندگان، در مقدّمهٔ خود بر این کتاب، چند نکتهٔ قابل توجّه را خاطرنشان کرده‌اند، از جمله این که فاصلهٔ زمانیِ انجام این ترجمه با تحقق ترجمهٔ کلیله و دمنه به‌دست نصراللّه منشی در هندوستان «بیش از سه سال نبوده» است (ص ۲۱) و دیگر این که «اهمیّت کتاب حاضر در این است که محمّد بن عبداللّه بخاری، به‌خلاف نصراللّه منشی، گِرد عبارت‌پردازی و استناد به‌آیات قرآنی و احادیث و

اخبار و ابیات تازی و فارسی نگشته و تنها به‌نقل عین عبارات ابن مقفّع اکتفا کرده... و نثر ساده و روان این کتاب نمونهٔ قابل توجّهی از زبان فارسیِ قرن ششم در دربار اتابکان موصل است، و از این بابت می‌تواند برای پژوهشهای زبان‌شناسیِ فارسیِ دری بسیار سودمند واقع شود» (همانجا). خود بخاری در مقدّمه‌اش تصریح کرده است که اتابک از او خواست که:

«این کتاب از زبان تازی به‌زبان پارسی نقل کرده شود و نزدیکانِ حضرت و تبعت ما با عبارت تو خو کرده‌اند. اگر روزی چند روی به‌این کارآوری همانا که پندو حکمتِ این کتاب را نفع شامل‌تر باشد» (ص ۳۸). و در جایی دیگر این نکته را تکرار کرده و نوشته است که: «پادشاه، عزّ نصره، مرا بفرمود که این را به زبان دری ترجمه کن. من نیز دیباچهٔ اوّل بیفزودم» (ص ۵۵).

و امّا قول مبنی بر این که محمّد بن عبداللّه بخاری «شاید از پریشانی اوضاع شرق و مرکز ایران به‌مغرب روی آورده» بوده، محلّ تأمّل است، زیرا که هر چند درست است که در آن روزگار غُزان در شرق ایران ترکتازی می‌کردند و اسباب زحمت سلطان سنجر سلجوقی می‌بودند، ولی به‌هر حال روشن است که اوّلاً غرب ایران هنوز خاطره‌های کشته شدن خواجه نظام‌الملک و مرگ ملکشاه را فراموش نکرده بود، ثانیاً سنجر تا هنگام کشته شدن به‌دست ترکان غُز بزرگترین فرمانروای سیاسی آن روزگارِ جهان اسلام بود، ثالثاً غرب و مرکز ایران هم چندان آرامتر از شرق آن نمی‌نمودند: سلجوقیان آسیای صغیر سخت در تک‌وتاز بودند و اتابکان موصل و فارس اندک اندک جان می‌گرفتند و موی دماغ سلاطین می‌شدند، و بالاخره این که خلیفهٔ بغداد همچنان برجا و مدّعی زعامت و خلافت بود...

در واقع به‌گمان ما، با این که در ایران از قدیم‌الایّام فقط یک شهر به‌نام بخارا وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد، و با این که هیچ دیهی وکوره‌ای به‌این نام در پهنهٔ فلات ایران شناخته نیست، بخارایی بودنِ بخاری جای تردید دارد. آیا در زبان فارسی «بخاری» فقط نسبت جغرافیایی است و وجه تسمیه یا ریشه‌ای دیگر ندارد؟ تنها دلیلی که می‌توان برای "شرقی" و "بخارایی" بودن مترجمِ داستانهای بید پای ذکر کرد، همین لقب یا صفت (؟) بخاری است؛ و این که «مولانا ولی‌النعم» یعنی امیر موصلِ او را به‌ترجمهٔ کتاب «از زبان تازی به‌زبان پارسی» تشویق کرده

بوده است، زیرا که «نزدیکان حضرت و تبعت» او «با عبارت مترجم خو کرده» بوده‌اند، نمی‌تواند دلیلی حتمی بر شرقی و بخارایی بودن مترجم باشد، زیرا که هنوز هم پس از نزدیک نهصد سال از تحقق آن ترجمه ـ زبان اهل موصل که نوادگان آن «نزدیکان حضرت و تبعت (او)» هستند، با زبان مردمان غرب ایران تفاوتِ از زمین تا آسمان دارد. به‌عبارت دیگر، هر بخارایی «بخاری» هست، امّا هر «بخاری» بخارایی نیست، مگر آن که خلافش ثابت گردد. باری، گمان ما این است که مترجم داستانهای بیدپای از مردمان غرب ایران و حتّیٰ اهل بروجرد بوده است.

گفت‌وگو از پیشینهٔ فرهنگی غنی بروجرد، از موضوع این نوشته بیرون است و لذا در اینجا به‌اختصار به‌شرح شواهدی می‌پردازیم که تعلّق کتاب را به‌زبان غرب ایران، و به‌گمان ما به‌زبان بروجردی، ثابت می‌کنند. بدیهی است که یکی از راههای شناخت منشأ جغرافیایی یک متن، بررسی طرز فکر و اعتقادات و شیوهٔ عبارت‌پردازی نویسندهٔ آن و واژگانی است که به‌کاربرده است، چنانکه در مورد متن حاضر می‌توان اجمالاً به‌افکار و اعتقاداتی که در صفحه‌های بعد بیان شده‌اند و هنوز هم در بروجرد رواج دارند، اشاره کرد. امّا از آنجاکه در این نوشته قصد ما صرفاً نشان دادن شواهد زبانی است، از ورود به‌آن مقوله‌ها اجتناب می‌کنیم.

بدیهی است که ممکن است برخی از شواهدی که ذکر می‌شوند، در زبانها و لهجه‌های دیگر هم یافت شوند، ولی این نکته مانع از تعلّق آنها به‌زبان بروجردی نیست، و در تعلّق برخی از آنها اصلاً نمی‌توان تردید کرد. امّا پیش از فهرست کردن واژگان یا نشانه‌های زبانی بروجردی، ذکر این نکته را ضروری می‌دانیم که *داستانهای بیدپای* از جملهٔ متون کهنی است که در آن ضمیر سوم شخص جمع در افعال به‌صورت "ـ ایت" ضبط شده است، درست به‌همان صورت که در زبان بروجردی، امّا البتّه ادیبانه‌تر از آن، رایج است. این نکته در چهار مورد به‌شرح زیر به‌چشم می‌خورد:

۱. «دمنه گفت: ما جمله زیر آسمانیم و در نظر عنایت و فرمان خداییم، و هیچ کسی بالای آسمان نیستیم؛ و این خصم من این سخن بگفت و شما همه **بشنیدیت**. اکنون من سخنی بخواهم گفتن» (ص ۱۴۲).

۲ و ۳. «شاه گفت که: آن کم‌خِردی که تو کردی چه بود؟ گفت: چون شما **بیامدیت** و بر ما گروه **زدیت**، آن پادشاهِ ما از هرکسی در این باب رأی باز جست...» (ص ۱۸۸).

۴. «شاه بفرستاد و خوانسالار را بخواند، و ایشان هم در آن جمله بودند که بر شعهر حسد داشتند و با این قوم دست یکی کرده بودند. پرسیدند که: آنچه شعهر به‌شما سپرد، چه **کردیت**؟ گفتند که: هیچ به‌ما نسپرده است» (ص ۲۳۶).

اکنون نمونه‌هایی از شواهد زبانی را فهرست می‌کنیم:

● از کار بردن: از میدان به‌در رفتن، جا خالی کردن، از میدان به‌در کردن...

«زاغ را، این صفرا و خشم شیر، **از کار نبرد**» (ص ۱۱۱).

● از کسی شکّی بر دل کسی ماندن: نسبت به‌کسی در تردید بودن، بی‌اعتمادی...

«کلاغ گفت که: تو بر درِ سوراخ چرا ایستادی و بیرون نیایی، **مگر هنوز از من بر دلِ تو شکّی** مانده است؟» (ص ۱۵۸).

● از مرگ نترسیدن؛ از نام بد ترسیدن:

«و با این همه،من این مناظره که می‌کنم نه به‌آن می‌کنم که **از مرگ می‌ترسم** ـ که هیچ کس جاوید بنَماند ـ **امّا از نامِ بد می‌ترسم**...» (ص ۱۴۳).

● از من در مخواه:

«دلِ مرا بر راست‌گوییِ خود آرام دِه، امّا **از من در مخواه** که: این سخن با من که گفته است، که من این نگویم» (ص ۱۳۲).

● امید به‌کسی داشتن:

«گفتند که: ما را گرسنگی ضعیف کرد، و از آنچه هر روز به‌آن خو کرده بودیم، از آن محروم ماندیم. و **ما را تا به‌امروز اومید جز به‌تو به‌کسی دیگر نبود**» (ص ۱۶۳).

● اوج عیّوق: بالاترین (دورترین) نقطهٔ فلک (آسمان).

«بعضی، سر به‌**اوج عیّوق** برکشیده، و بعضی بر بساط تمهید و تمکین آرمیده» (ص ۳۱).

● این سر و آن سر: این دنیا و آن دنیا.

«و چنان نسازد که راحتِ خود در رنج دیگران روا دارد، که به‌همه حال، **به‌این سر یا به‌آن سر**، به‌وی بازگردد» (ص ۵۲).

● باد: بیهوده، توخالی، بی‌معنی، لاف...

«مرا نیز پیدا آمد که آن همه دعویِ آهستگی و زیرکی که تو می‌کردی **باد نبود**» (ص ۱۱۹).

● با یک‌دیگر ساختن:

«ملک گفت فیلسوف را که: این داستان که یاد کردی و شرح دادی در معنی دشمنانی که چون ایشان را دشمنانی دیگر پدید آیند و یا در بلایی گرفتار گردند، آنگاه **با یک دیگر بسازند** و خود را از آن بلا برهانند، معلوم رأی ما گشت...» (ص ۲۲۲).

● بر پیشانی نوشته بودن:

«کبوتر گفت: ای خواهر، بر تو پوشیده نیست که هر چه برآفریدگان می‌رود... اندازه‌ای است کرده، و کاری است پرداخته؛ و در جریده‌ای که دست همه از وی کوتاه است، ثبت کرده؛ و **بر پیشانیهای ما نبشته است...**» (ص ۱۵۵).

● بعدِ...

«اگر صواب‌بینی ما را آگاه گردانی که دمنه این کار بکرد، چه عذر نهاد و چه گفت، و **بعدِ** قتلِ شَتربه حال دمنه به‌چه رسید؟» (ص ۱۲۹).

● بعدِ امروز:

«همواره ترسان باشم که شاه بر من ایمن نَبوَد و دلش بر کارِ من آرام نگیرد، و با خود گوید که **بعدِ امروز** که از من این رنج و آزار پدید آمد ممکن نگردد که او با من یگانه دل باشد» (ص ۲۴۲).

● به‌آن نام که میان ایشان بود:

«کبوتر، آن موش را **به‌آن نام که میان ایشان بود**، بخواند. و نام وی زیرک بود. موش جواب داد» (ص ۱۵۵).

● به‌میانِ چندکار درمانده بودن:

«و هر چند که مرا برعقل و دانش و کمالِ پادشاهِ خود اعتمادی تمام است، من **به‌میانِ چند کار درمانده‌ام...**» (ص ۹۶).

● بی‌حال و قرار افتادن:

«جهان بر چشم من تیره گشت، و خون از سر من روان گشت، و افتان و خیزان

به‌جای خود بازگشتم و **بی‌حال و قرار بیوفتادم**» (ص ۱۶۶).

● پای به‌سر اندر آمدن:

«مادام تا مرد را قاعدهٔ کار پایدار بود... هرگز هیچ بلایی به‌وی راه نیابد. امّا چون یک بار **پای وی به‌سراندر آید**، رنجهای زمانه به‌وی راه یابد» (ص ۱۷۲).

● پشت شکسته: بی‌یار و یاور، نومید...

«اگر او را بکشیم فتحی عظیم باشد، و از کید و مکر و حیلتِ او ایمنی باشد، و کلاغان را یکباره **پشت شکسته گردد**» (ص ۱۸۹).

● پُشتی: حمایت، پشتیبانی...

« و بر هر آن کسی که در پناهِ پادشاه زندگانی کند و نعمتِ پادشاه خورد، واجب است که **پُشتیِ** پادشاهِ خود فرو نگذارد» (ص ۹۹).

● پیش بردنِ...

«ایشان را خشم چنان دیده بپوشاند که یکدیگر را فراموش کنند و دست از مصلحت بدارند، و **پیش بردنِ** مُراد خود جویند و باک ندارند از آنچه کارها پوشیده ماند» (ص ۲۳۷).

● تا جهان بوده است...

«پس بدان مشغول مباش که گویی من روزی مال داشتم و امروز ندارم، که **تا جهان بوده است کارِ دنیا و مالِ دنیا چنین بوده است...**» (ص ۱۶۸).

● تا چون کار پیش آید:

«و آفت را، ناآمده بداند و دَرَش بربندد، تا **چون کار پیش آید** او را دل فارغ و ساکن بود» (ص ۹۷).

● ترسکاری:

«خدمتکاری را بفرستاد، که برفت و آن جوان را بیدار کرد و به‌خانهٔ کدبانوی خویش آورد، و آرامگاهی و عشرت جایی برساختند، و به‌دیدارِ یکدیگر پرداختند و جامهٔ **ترسکاری** چاک کردند» (ص ۲۷۴).

● توتیا:

«گردِ سُمِ اسبِ او **توتیای** دیدهٔ شَجعان عرب و عجم گشته» (ص ۳۷).

● جَلدی: زود، سریع...

«برجستمی و هر طعامی که در سلّه [سبد] بودی، بخوردمی... و به‌هیچ حال آن عابد چاره‌ای بر آن کار نمی‌دانست، و هر جا که او سبد بیاویختی من به**جلدی** راه یافتمی» (ص ۱۶۰).

● جوابِ کسی بر کسی بودن:

«آنچه یار و همجنس و دوستِ من بُوَد، باید که تو را دوست بُوَد. و اگر کسی بود که با تو دشمنی کند، **جواب او بر من باشد**» (ص ۱۵۹).

● حاجتمند:

«مردِ دون همّت صحبت نکند با کسی الاّ از بهر اومیدی یا بیمی؛ و تو کریمی، و **من به‌تو** و دوستیِ تو **حاجتمندم** و به‌هیچ حال **از این در برنخیزم**... تا...» (ص ۱۵۸).

● چندِ...

«مگر نشنیده‌ای که زاغِ ضعیف و بی‌قوّت چه حیلت ساخت با ماری بزرگ که ده بار به‌قوّت و زور **چندِ** او بود؟» (ص ۹۰).

● چیزی به‌گوش کسی رساندن:

«شیر، یکی را بفرستاد به‌نزدیکِ شعهر که: برو، و او را بگوی که آنچه تو را بر این آورد، چه بود؟

باز آمد، و آنجا نارفته، جوابی **به‌گوش شیر رسانید** به‌دروغ، که شیر از آن خشم‌آلود گشت» (ص ۲۳۶).

● خدمتگاری:

«و اصحاب حجرهٔ خاصّ کمر **خدمتگاری** و بیچارگی بر میان بسته» (ص ۳۰).

● خسرالدّنیا والآخره:

«و بُوَد که درکارهایی افتد که در وی بیمِ جان بُوَد، و همی ناگاه ندایِ **خسرالدّنیا والآخره** بر وی خوانند» (ص ۱۶۴).

● خواب کسی را دانستن: از حیلهٔ او آگاه بودن، نقشهٔ او را دانستن،...

«ما در این کار **تأمّل** کردیم... و نظر راکار فرمودیم و هر کتابی که ما را بود زیر بالا کردیم و بدیدیم و **خواب تو را بدانستیم**» (ص ۲۴۸).

● **خون ناحق:**

«چون... پاکیِ شَعهر ظاهر شد و خیانتِ آن گروهِ فساد جوی پدید آمد، گفت: شکر آن خدای را که شاه را از **خونی ناحق** نگاهداشت» (ص ۲۲۹).

[حافظ: «دیدی که خون ناحق پروانه، شمع را...»].

● در کارْ دانایی و بینایی داشتن:

«تو را امروز پادشاهی بزرگ است، و از هر نوعی بندگان و چاکران داری، هم خداوندانِ عقل و خرد، و هم اصحاب رأی و تدبیر... **و در کار دانایی و بینایی دارند**» (ص ۲۳۲).

● «دستِ او با ابر و آفتاب برابری کرد» (ص ۳۴).

● دست بالای دست:

«بر ما پوشیده نیست که **دست تو بالای دستِ** وکیل دریاست، و زور تو بیش از زورِ وی است» (ص ۱۱۷).

- «هر که بر قومی چیره دست گردد و غلبه گیرد، همه کس را برآن قیاس کند و از همان دست شمرد. و تو همواره بر حیوانات چیره بوده‌ای و **دست تو بالای دست** ایشان است، و زور تو ورایِ زور ایشان است...» (ص ۱۸۳).

● دست راست و چپ:

«و گفته‌اند که: صحبت با کسی باید کردن که فضلِ **دست راست بر دست چپ** بداند» (ص ۷۹).

● دست یکی کردن:

«مباداکه او را این معنی بر آن داردکه با وی **دست یکی کند** و ما را بگذارد» (ص ۸۲).

- «شاه بفرستاد و خوانسالار را بخواند. و ایشان هم در آن جمله بودند که بر شعهر حسد داشتند و با این قوم **دست یکی کرده بودند**، پرسیدند که: آنچه شعهر به‌شما سپرد، چه کردیت؟» (ص ۲۳۶).

● دل باز بردن: متقاعد شدن.

«و من هر چند بر می‌اندیشم **دل من باز نمی‌برد** که من با وی غدری کنم تا او را هلاک گردانم» (ص ۱۰۰).

● **دلخوشی:**

«چون روی ایرخت ببینم، به ناچار آن اندوه از دل من برخیزد. باید که برخیزی و بروی و چنان که دانی سخنها یاد کنی که **دلخوشی** او در آن باشد» (ص ۲۵۰).

● دوست داری:

«باز می‌گویم که: دیر است که شاه مرا می‌داند و سالهاست که مرا می‌آزماید، و بدانسته است که مرا هواخواهی و **دوستْ داریِ** شاه برابر جان باشد» (ص ۹۶).

● دوست‌وار:

«کلاغ، موش را بنهاد و بر درخت رفت، و سنگ پشت را نامی بود معروف، به‌آن بخواند. آواز او بشناخت. به‌درآمد. و او را **دوست‌وار** باز پرسید، و گفت که: از کجا می‌آیی؟» (ص ۱۶۰).

● دوست و دشمن:

«سود از زیان جدا کردی و **میان دوست و دشمن فرق کردی**» (ص ۳۹).

●رازدار:

«همواره، هر چه از هرکسی پنهان بودی، بر من آشکارا داشتی، و **رازدار** او جز من کسی دیگر نبود» (ص ۲۴۹).

● راستْکار:

«بفرمود تا او را ادبی به‌واجبی بکردند؛ و طرّار را بفرمود تا غرامت زر بکشد. و بفرمود تا جملهٔ زر به‌آن سادهٔ **راستکار** دادند» (ص ۱۲۵).

● روز درماندگی:

«هر که خواهد که آویزگاهی یابد که **روز درماندگی** او را فریاد رسد، بر وی باد که یادگار نیک بازگذارد» (ص ۴۱).

● روزگار تنهایی و بی‌کسی:

«می‌خواهم که... به‌اندیشه بدانی که آن آسایشی و اُنسی و راحتی که از صحبتِ تو به‌من رسیده است، در این **روزگار تنهایی و بی‌کسی** بیشتر از آن است که او را به‌چیزی مکافات توان کردن» (ص ۲۰۶).

● زور کسی از زور دیگری بیشتر بودن:

«بر ما پوشیده نیست که دستِ تو بالای دست وکیل دریاست، و **زور تو بیش از زورِ وی است**» (ص ۱۱۷).

● زیر بالا:

«شعهر گفت که: خدمت پادشاه دو کس تواند کرد، و من از هیچ دو نیَم؛ یا ناباکی بُوَد محتالِ **زیر بالا** زننده که به‌چاره و تدبیر، مراد خویش برآورد و یا...» (ص ۲۳۲).

ـ «ما در این کار تأمّل کردیم و تجربت به‌جای آوردیم و نظر را کار فرمودیم، و هر کتابی که ما را بود، **زیر بالا** کردیم و بدیدیم و خواب تو را بدانستیم» (ص ۲۴۸).

● زیرسری:

«و مانندِ مکابره و برابری، مانندِ آتش می‌بینم که در درخت افتد، بیش از آن نتواند کردن که هر چه بالای زمین باشد بسوزاند از برگ و شاخ و نال [نهال]، امّا مانندِ مکر و حیلت و **زیرسری** مانند آب است که در زیر درخت راه یابد...» (ص ۲۰).

● سبک شدنِ بیماری:

«هر گه که بیمار را داروی خویش معلوم گشت، تا به‌کار ندارد به‌مجرّدِ علم، او را هیچ فایده‌ای حاصل نگردد و **بیماری او سبک نشود**» (ص ۱۶۷).

● سربسته:

«اگر من خود را گناهکار دانستمی، این کار را به‌هرگونه‌ای که بودی **سربسته** فراهم گرفتمی. اِما به‌شفیعان، و اِما به‌غیر آن» (ص ۱۳۶).

● سر به‌جای بودن:

«اومید آن باشد که این آفت از تو بگردد. و شغل تو به‌نظام باز آید و مملکت پاینده بُود؛ و چون **سر به‌جای بود، کلاه کم نیاید**» (ص ۲۴۷).

● سرسری:

«اوّل چیزی که برخوانندهٔ این کتاب واجب آید، آن است که او را **سرسری** نخواند» (ص ۵۱).

● سرّی در زیر کاری بودن:

«عابد گفت که: در خانه موش بسیار است، امّا آنچه مرا چنین رنجور بکرده است، یکی است. مهمان گفت: به‌هر حال که هست، **در زیر این کار سرّی است...**» (ص ۱۶۱).

● سَلّه: سبد.

«راست که عابد بیرون رفتی یا به‌شغلی مشغول گشتی، برجستمی و هر طعامی که در **سَلّه** بودی، بخوردَمی» (ص ۱۶۰).

● سوزیان: سود و زیان.

«سیوم: نظر کردن در **سوزیانی** که به‌آمدن وی چشم داری، تا آن سود بی‌خبر از تو فایت نشود و آن زیان به‌غفلت در تو نرسد» (ص ۸۹).

● سهم: هیبت.

«امّا از این، فساد خیزد؛ و فرق نیکی از بدی پدید نیاید؛ و **سهم** و سیاست ـ که یک بهره قوام ممالک بدوست ـ معطّل شود» (ص ۱۳۳).

● شوراندن / شولاندن: به‌هم زدن، زیرورو کردن،...

«می‌خواهم که شاه از حالِ من باز داند که مثالِ گناه مانند مُرداری است که در خاک نهان بُوَد، که هر چند بیش **شورانی**، بوی مکروه‌تر ظاهر شود» (ص ۱۳۵).

● شولم، شولم:

«[مرد] گفت: مرا افسونی بود بزرگ. به‌بام خانه برفتمی و به‌روشن‌خانه بایِستادمی که ماهتاب بودی. هفت بار بگفتمی: **شولم، شولم**؛ و دست در ماهتاب زدمی و به‌خانه فرو رفتمی، و هیچ رنجی به‌من نرسیدی» (ص ۶۲).

● صلاحِ کار تو:

«تو نیز آنچه **صلاحِ کار توست** نگاهدار و به‌کردار و گفتار ایشان التفات مکن» (ص ۲۳۹).

[حافظ: «صلاحِ کار کجا و منِ خراب کجا؟»]

● ظاهر و باطنِ یکی:

«دیگری گفت: اگر بر شما احوال او پوشیده بود، بر من آشکارا بود و به‌حقیقت می‌دانستم که **او را ظاهر و باطن یکی نیست**. و چند بار بگفته‌ام» (ص ۲۳۵).

● عرصات قیامت:

«بدانید که اهلِ عالم چون به‌این جهان آمدند سر برهنه و تن برهنه آمدند، و همه را همچنان می‌باید رفت، و هیچ کسی به‌**عرصات قیامت** مال و کالا و فرزند و نعمت نبرد» (ص ۱۴۹).

● غرّه بودن:

«دوستیِ دشمن از آن نَبوَد که بر وی اعتماد شاید کردن یا **غرّه شاید بودن**» (ص ۱۵۷).

● فرقِ:

«پس قصاص... و دست بریدنِ دزدان، و بردار کردن راهداران از میانه برداشته آمدی، امّا از این فساد خیزد و **فرقِ** نیکی از بدی پدید نیاید» (ص ۱۳۳).

● کرایِ چیزی کردن:

«تا آنگاه که پیل گوش بجنباند و او را بکشد، که پیل را کشتنِ او آسان بُوَد، خاصّه که به‌گشن آمده باشد، که **کرایِ آنش نکند** که به‌خون وی بازنگرد» (ص ۱۰۸).

● کسی را از چشم کسی انداختن:

«دشمنی او بر دست گرفتند و به‌در حسد به‌در آمدند، و به‌همه جمع گشتند که چه تدبیر سازند که **او را از چشم شیر بیفکنند**. و بر هلاک او کوشیدن گرفتند» (ص ۲۳۴).

● گیرم که:

«این جمله، گروهیند که پادشاه را به‌ایشان اعتماد نباید کرد، و دیگر ایشان را خاصّه نگیرد، و به‌خودشان نپذیرد؛ و من امروز از این صفات جمله‌ای دارم و **گیرم که** من خود دل پاک گردم و شرطِ خدمت به‌جای آورم، آن قدرت...» (ص ۲۴۲).

● لایقِ حال:

«دل خود را تسلّی ده، و غم کارِ گذشته و از دست رفته مخور؛ و اگر خداوند بفرماید بنده در این کار، **لایقِ حال** حکایتی بگوید که به‌این حال سخت لایق است» (ص ۲۵۸).

● معنی:

«و من دانستم که روزی این کار به‌جایی کشد که ندامت برآورد؛ و می‌دیدم که تو از این **معنی** غافل گشته‌ای» (ص ۱۲۰).

● مُقر آمدن:

«و تو را، ای دمنه، آن بهتر باشد که به‌خود بازگردی و از روز عقوبتِ آخرت بیندیشی و به‌گناهِ خود **مُقرآیی**، و نگویی که بُوَد که از من درگذرانند» (صص ۸-۱۴۷).

● نامردوار:

«این اندیشه بکرد و بگفت که: به‌همه حال این بخواهد بودن، باری **نامردوار** خود را به‌دستِ وی باز ندهم؛ یکی بکوشم تا خود از کار چه زاید!» (ص ۱۱۹).

● نبادا: مبادا.

«دست از کارِ او بدار و او را میازار، که امروز باری دشمنِ تو نیست، **نبادا** که این کار تمام نگردد، آنگاه چون او دشمنی قوی زیادت کرده باشی» (ص ۹۰).

● نشان بُوَد میان ما:

«اگر بتوانی کردن که چیزی بسازی که **نشان بُوَد میانِ ما**، تا هرگاه که تو بیایی من آگاه گردم و به‌نزدیک تو شتابم» (صص ۷-۱۳۶).

● هم پشت:

«او را از وفاتِ کلیله آگاه کرد. بغایت غمناک شد و بسی بگریست، و گفت: دریغا آن برادرِ **هم پشت** و دوستِ همراز» (ص ۱۴۵).

● هم پشتی:

«بنگر که: اگر آدمی -که کمال خلقت، و جمالِ خرد، و شرفِ دانش دارد- اگر [!] در دوستی **هم‌پشتی** نماید، چند هزار راحت پدید آید» (ص ۱۷۴).

● هم کاسگی:

«و بزرگترین خلق آن است که تا کار را چاره‌ای دیگر داند به‌جنگ و کارزار نکوشد، که نفقهٔ عزلْ هم جان است و هم مال. پس جنگ ایشان رای نیست که هر که با پیل **هم‌کاسگی** کند، دلش به گرسنگی بباید نهادن» (ص ۱۷۸).

● یک کار مانده:

«دمنه گفت که: حق به‌دستِ ملک است، امّا اکنون **یک کار مانده** است که از آن چاره نیست» (ص ۱۰۲).

● یگانه دل: صمیمی، یکدل،...

«و همواره ترسان باشم که شاه بر من ایمن نَبوَد... و با خود گوید که: بعدِامروز که از من این رنج و آزار پدید آمد، ممکن نگردد که او با من **یگانه دل** باشد» (ص ۲۴۲).

محمّد روشن

پنج قصّهٔ گیلکی

آرتور کریستن سن، از ایرانشناسان نامداری است که در مجموعهٔ آثار خود متنوّع‌ترین موضوعات را مورد مداقه و بررسی قرار داده است: تاریخ، تاریخ ادیان، متن‌های ادبی و بررسی گویشهای ایرانی، فرهنگ عامّه و...

نخستین رساله‌اش «رستم پهلوان ملّی ایران» را به‌سال ۱۸۹۸ منتشر کرد و پس از آن «افسانه‌ها و روایات در ادبیّات فارسی» را در سال ۱۸۹۹ به‌چاپ رسانید. بیرون از آثار نامدار او که از آن شمار است: «وضع ملّت و دولت و دربار در دورهٔ شاهنشاهی ساسانیان» ترجمه و تحریر استاد شادروان مجتبی مینوی، و «مزداپرستی در ایران قدیم» به‌ترجمهٔ آقای دکتر صفا و «ایران در زمان ساسانیان» ترجمهٔ رشید یاسمی با ویرایش آقای منوچهر امیرمکری؛ کریستن سن در سال ۱۹۰۷ رساله‌ای تحت عنوان «رُمان بهرام چوبینه» انتشار داد. در این رساله وی با استفاده از شاهنامه و سایر مآخذ بعد از اسلام، داستان بهرام چوبینه رئیس خانوادهٔ مهران را که به‌مخالفت با پادشاه زمان برخاسته بود، نحوهٔ زندگی و آداب خانواده‌های اشرافی ایران باستان را بررسی و تحقیق کرد...

«پنج قصّهٔ گیلکی» از کتاب «ملاحظاتی بر لهجه‌شناسی ایرانی» است که کریستن‌سن

آن را به‌سال ۱۹۳۰ به‌زبان فرانسه در شهر کپنهاک پایتخت دانمارک منتشر کرد. کتاب شامل بررسی گویش گیلکی رشت و لهجه‌های فریزندی و یارانی و نطنزی است. این اثر به‌اهتمام دوست دانشورم آقای جعفر خمامی‌زاده ترجمه و از سوی انتشارات سروش منتشر شده است. من نمونه‌ای از کار کریستن سن، این دانشمندبرگزیده راکه دربرگیرندهٔ ۵ قصّه وآوانگاری و ترجمهٔ آن است، ارائه می‌کنم.

-۱-

Dú-tā zānáj í-tā jāqālǽ-sær daavá bukúdidi, šāhíd nášdidi . Hār dú kādχůdá-værjá bůšóīdi, kādχůda-mārdí bāχástidi. Kādχůdá mir-qāzábā duχádɛ, bāfārmǽstɛ: »Jăqālǽ váškafɛ , nísfā í-tā zānájā, nísfā uītá fádæ«. Í-tā jæ zānakán, ki á hárfā bešnavǽstɛ, híč gáb néze , uītá bená kúdɛ ingārǽ kudǽn vā χů-sǽrā zeǽn ki: »Máhze χůdá mi jāqālǽ náškafid; ágār kādχůda-mārdí hán-æ, mán mi jāqālǽ náχajæm. Kādχůdá jāqín bukúdɛ, ki hán jāqālǽ maár-æ; jāqālǽ fadǽ húnā, uītá šālláq bezé vā birúnā kúdɛ.

دوتا زنای ای تا جَقله سر دعوا بکودیدی، شاهِد ناشتیدی. هر دُو کَدخودا وَرجا بوشوئیدی، کَدخودا مردی بخواستیدی. کَدخودا میر غضبه دو خاده، بفرماسته: جَقله واشکافه، نیصفه ای تا زنای، نیصفه اوی تا فاده. ای‌تا جه زناکان کی اَحَرْفه بیشناوسته، هیچ گب نزه. اوی تا بناکوده ایشگره کودن وَخو سَره زئن کی: محض خودا می جَقَلَه نَشْکافید. اگر کدخودا ـ مردی هَنه، مَن می جَقَلَه نخایم.

کدخودا یقین بوکوده کی هَن جَقَلَه ماره؛ جَقَله فَادَه هونا. اوی تا شَلّاق بَزِه و بیرونه کوده.

-۱-

دوزن بر سر کودکی به‌نزاع پرداختند. شاهدی نداشتند. هر دو به کدخدا روی آوردند

و از او کدخدا مردی خواستند. کدخدا میرغضب را پیش خواند و فرمود کودک را باز شکافد. نیمه‌ای به‌زنی و نیمی دیگر را به‌آن دیگری دهد. یکی از زنان چون این سخن شنید، هیچ نگفت. آن دیگری فریاد برکشیدن گرفت و بر سر و جان خود زدن: به‌خاطر خدا کودک را باز نشکافید. اگر داوری بر این است، من کودک خود نمی‌خواهم.

کدخدا یقین کرد که وی مادر کودک است. کودک را به‌وی داد و آن دیگر را شلّاق زد و بیرون کرد.

-۲-

Í-tā mārdák bā í-tā zānáj χǽjli dustí dārɛ́. Ů zānákā bůgóftɛ: »Mån tǻræ χǽjli dús dārǽm, mån χajǽm sāfår bǽšæm, ti āŋgůštǻrā mārǽ fádæn, hár vǻχt ú āŋgůštårā mån dinǽm, tǻræ jǻd āvārǽm«. Ůn bůgóftɛ: »Mån āŋgůštårā tåræ faándæm : hár vǻχt ki āŋgůštā nigá kuní, diní, mi āŋgůštår ti dåst dihinǽ , måræ jǻd āvārí, tů måræ āŋgůštår bāχásti, mån tåræ faándæm«.

اِي تا مَرْدَک با اِي تا زَنای خیلی دُوستي داره. اُوزَنَاکا بوگوفته: مَن تَرَه خیلی دُوس دَارَم. مَن خایم سَفَر بَشَم. تي اَنگوشتَره مَرَه فادَن، هَروَخْت او انگوشْتَره مَن دینَم، تَرَه یاد آوَرَم.

اون بُوگوفته: من انگوشتَره تَرَه فاندم. هر وَخْت کی اَنگوشته نیگاکونی، دینی می انگوشْتَر تی دست دِیهنِه، مَره یادآوري، تو مَرَه انگوشتر بَخاستی، مَن تَرَه فَانْدَاَم.

-۲-

مردی با زنی دوستی بسیار دارد. او زن را گفت: من تو را بسیار دوست می‌دارم، برآهنگ سفرم. انگشترت را به‌من ده تا هر وقت چشمم بر انگشتر افتد، یاد تو کنم.

آن زن گفت: من انگشتر به‌تو نمی‌دهم. هرگاه که به‌انگشت خـود مـی‌نگری و انگشتری در دست خود نمی‌بینی، مرا یاد می‌آوری که از من انگشتر خواستی و من تو را ندادم.

-۳-

Í-tā dúz bůšó í-tā χānǽ. Hárči bāgārdǽstɛ híčči pæjdá núkudɛ. Sāb-χānǽ bīdár bůbóstɛ, bůgóftɛ: »Áj mārdáj, mån rűz-e růšānāí híčči nåtanæm pæjdá kudǽn, tú χají šáb-e tarikí pæjdá búkuni«.

ای تا دوز بوشو ای تا خانه. هر چی بَگَرْ دسته، هیچی پَیدا نوکوده. صابْ خانه

بیدار بُوبوسته. بو گوفته: اَیْ مَردْای، من روزـه رَوْشنایی هیچی نتانم پَیدا کودن. تو خایی شبه تاریکی پیدا بو کونی.

-۳-

دزدی به‌خانه‌ای رفت. هر چه گشت، هیچ نیافت. صاحب خانه بیدار شد. گفت: ای مردا به‌روشنایی روز من هیچ پیدا نمی‌توانم کرد؛ تو می‌خواهی در شب تاریک پیدا کنی!

-۴-

Ī́ var í-lä pírä märdák í-tä aqūz-dā́rɛ-jīr ništɛ́ bú . Í-tā pičé ušantā́r í-tā hindāvanǽ bā́q næā́ bú . A mārdákɛ-ru-be-rū́ hāf-hā́š dānǽ pille-pillé hindāvanán vā́jæ bíd. Pirā mārdák χůræ-χůrǽ gófti: »Xůdā́ja, ti qůdrā́tā qůrbán bǽ-šæm! a hindāvanā́nā bā á důrůští-ræ í-tā barīkā lú, á aqū́zā bā á kučikí-ræ í-tā dā́ræ bā á pilleækí χálq bukúdi«. Ha-tó ki há χijalánɛ-důrún dubú, í-tā aqū́z jæ dā́rɛ-sær bækǽftɛ, pirā märdákɛ kāllǽ bāgānǽstɛ , χún bāvǽrdɛ . Bičārǽ pirā mārdák dů dästí χů-sǽrā bigíftɛ , bůgóftɛ: »Xůdā́ja, ti hikmā́tā šúkur! ā́gār án, aqū́zɛ-ja, hindāvanǽ bůbostɛ́ bí, mi kāllǽ máqzā vāló kúdi«.

ایوار ایتا پیره مَرده‌ک ایتا اغوزداره جیر نیشته بو. ایتا پیچِه اوشنتَر ایتا هیندوانه باغ نیه بو. اَمَردَه‌ک رو به‌رو هف ـ هش دانه پیلّه پیلّه هیندوانه واجه بید. پیره مَردَه‌ک خوره خوره گوفتی: خودایا تی قودرته قوربان بشم! اَهیندوانانه بَه آدورشتی ـ رِه ایتا باریکه لُو، اَاغوزا بَه اَکوچیکی رِه ایتا داره بَه اَ پیلّکی خلق بو کودی.

هاتو کی هَه خیالانه دورون دوبو، ایتا اغوز جِه دارَه سَر بکفته. پیره مَردَه که کَلّه بَگَنسته، خون باوَرده. بیچاره پیره مَردَه‌ک دُو دستی خو سره بیگیفته، بـو گـوفته: خودایا، تی حِکمَتَه شوکورا اگر اَن اغوزه جا هیندوانه بو بوستی بی می کلّه مغزه ولو کودی!

-۴-

باری پیر مردی زیر درخت گردو نشسته بود. آن سوی تَرَک باغ هندوانه‌ای بود. روبه‌روی مرد، هفت ـ هشت هندوانهٔ درشت بر بوته بـود. پـیرْمرد خـود بـه‌خود می‌گفت: قربان گردم قدرت خدای را. این هندوانه‌های بدین درشتی را بر بوته‌ای [جای می‌دهد]؛ و گردویی چنین کوچک را بر درختی چنین بزرگ می‌آفریند.

همچنان که بر این اندیشه‌ها بود، گردویی از سرِ درخت افتاد و بر سرِ پـیرمرد اصابت و خونینش کرد. بیچاره پیرمرد سرِ خود را دو دستی به‌دست گرفت و گفت: خدایا، حکمتت را شکر! اگر به‌جای گردو هندوانه می‌بود، مغز سرم پاک خونین و مالین می‌شد.

-۵-

Maamắd-ů Maamúd dǘ-tā bærárān i-tā kūčǽ-rā šoắndɛ bīd. Maamắd bidé ǘ-tā fůndóq zāmińɛ-sær kæftɛ́, Maamúdā nišán bædǽ. Maamúd důllá bůbóstɛ fůndóqā usádɛ . Maamắd bůgóftɛ: »Fůndóq mí-šin -æ«. Maamúd bůgóftɛ: »Nắ, fůndóqā mắn jæ zāmińɛ-sær pæjdá bukúdæm, tārǽ faándæm«. Ha-tó ki hašán daavắ giftándɛ bíd, ašánɛ χalæ-pesǽr ašánā bidé, bůdovǽstɛ , bamó, ašánā sivắ bukúdɛ, bůgóftɛ: »Í-tā pičé sắbār búkunid, mắn al'ắn šimé-mijan kādχůda-mārdí kunǽm«. Χalæ-pesǽr fůndóqā χů-gáz-āmrā bāškāné , fůndóqɛ púustɛ nísfā fadǽ Maamắdā, nísfā fadǽ Maamúdā, fůndóqɛ máqzā dārgádɛ χů-dāhắnɛ-miján; bůgóftɛ: »Nísf-e púst tí-šin, nísf-e púst-ām ůní-šin, baqíje fůndóq mi háq-e kādχůda-mārdí«.

مَمَد وُ مَمُود دُوتا بَراران اِیتا کوچه رَه شونده بید. مَمَد بِیده ایتا فوندوق زمینه سر کَفْتِه. مَمُوده نیشان بَدَه. مَمُود دولّا بُو بوسته فوندوقه اُوساده. مَمَد بُو گوفتَه فوندوق مِی شینَه. مَمُود بو گوفته: نَه، فوندوقه من جَه زمینه سَر پیدا بُو کُودم، تَرَه فانَه دَم.

هاتو کِی هَشان دعوا گیفتن دبید، اَشانه خالا پَسر اَشانه بیده. بُودُوَشتَه با مو، اَشانَه سیوا بُو کوده، بُو گوفته: ایتا پیچه صَبَر بُو کونید، من الاْن شیمی میان کدخودا مَردی کُونَم. خالاْ پَسر فوندوقه خوگازه ـ امرا بشکنه. فوندوق پوستَه نیصفه فادا مَمَده، نیصفه فادا مَمُودا. فوندوق مغزه درگاده خُودهانه میان. بُو گوفته: نیصفه پُوست تی شین، نیصفه پُوستام اُونی شین. باقی فوندوق می حقّه کَدخودا مردیه.

-۵-

محمّد و محمود، دو برادر، از کوچه‌ای می‌شدند. محمّد فندقی بر زمین افتاده دید. به‌محمود نشان داد. محمود خم شد و فندق را برداشت. محمّد گفت: فندق از آنِ من است. محمود گفت: نه! من آن را از روی زمین پیدا کردم، به‌تو نمی‌دهم. همچنان که نزاع می‌کردند، پسر خاله‌شان ایشان را دید. دوید و آمد ایشان را از هم جدا ساخت. گفت: اندکی صبر کنید. من اینک در میان شما کدخدا مردی ـ داوری ـ می‌کنم.

پسر خاله، فندق را به‌دندان شکست. نیمی از پوست فندق را به‌محمّد داد و نیمی به‌محمود. مغزفندق را خود در دهان گذاشت [وخورد]. گفت: نیمی از پوست از آنِ تو، و نیمهٔ دیگر هم از آنِ او. باقی فُندق حقِّ داوری ـ کدخدا مردی ـ من است.

فرح زاهدی

قطعه‌ای به‌زبان سغدی دربارهٔ کسوف

سرزمین سغد واقع در درّهٔ رود زرافشان و سرزمینهایی که به‌وسیلهٔ شاخه‌های این رود مشروب می‌شده‌اند (= جلگهٔ میان دو رود جیحون و سیحون)، خاستگاه یکی از اقوام ایرانی به‌نام قوم سغد است. سغدیان که در حدود هزارهٔ اوّل پیش از میلاد مسیح در جوار اقوام سکایی و خوارزمی و بلخی در درّهٔ رود زرافشان اسکان یافتند، از سدهٔ ششم تا چهارم پیش از میلاد تابع شاهنشاهی هخامنشی بودند. با حملهٔ اسکندر مقدونی به‌ایران و غارت شهر سمرقند، پایگاه و مرکز فعالیّت اینان، بسیاری از سغدیان به‌سوی شرق و مرزهای چین مهاجرت کردند و در مسیر جادهٔ ابریشم مهاجر نشینانی تشکیل دادند. امّا سغدیانی که در زادگاه خود ماندند، علی‌رغم عدم تشکیل دولت و مملکتی مقتدر و مستقل برای خود، انحصار تجارت ابریشم را در شهرهای بزرگ آسیای میانه در دست گرفتند. و بدین ترتیب همانند پل ارتباطی، واسطهٔ انتقال فرهنگهای شرق و غرب آسیا شدند، ضمن آنکه بخشی از این دو فرهنگ و اندیشه را خود کسب کردند.(۱)

زبانی که این قوم بدان سخن می‌گفت، سغدی نام دارد که شاخه‌ای از گروه زبانهای شرقی ایرانی و در دورهٔ میانهٔ آن جای دارد. این زبان در هزارهٔ اوّل میلادی

در سرزمین سغد رایج بوده است، امّا براثر نفوذ تدریجی زبان فارسی از غرب و نیز زبان ترکی از شرق به‌تدریج در حدود قرن دهم میلادی از رواج افتاد. امّا گویشی از آن که یغنابی نام دارد و در درّهٔ رودخانهٔ یغناب، از شاخه‌های رود زرافشان، در حوالی سمرقند رایج است، هنوز باقی است و براساس موازین زبان‌شناسی به‌نظر می‌رسد دنبالهٔ زبان سغدی باشد.

مدارک و دستنوشته‌های سغدی را که از یک سو از نواحی نزدیک سمرقند و از سوی دیگر تا برجهای دیده‌بانی دیوار چین نزدیک تون هوانگ به‌دست آمده است، هیأتهای اکتشافی فرانسه و انگلیس و آلمان و روس در آغاز قرن بیستم میلادی کشف کردند و هم اکنون در موزه‌ها و کتابخانه‌های کشورهای یاد شده نگهداری می‌شود. چون مبلّغان سغدی دین‌های بودا و مانی و مسیح را در طول جادهٔ ابریشم تبلیغ کردند و رواج دادند، دستنوشته‌هایی که تاکنون از این زبان به‌دست آمده است، غالباً منثور و دربارهٔ ادیان بودایی، مانوی و مسیحی است. به‌همین سبب این مدارک به‌سه گروه متون سغدی بودایی، سغدی مانوی و سغدی مسیحی تقسیم می‌شوند. امّا تعدادی نامه و داستان نیز در میان این دستنوشته‌ها موجود است.(۲)

قطعهٔ سغدی حاضر که آغاز و انجام آن افتاده است، در بیست سطر و بر هر دو رویهٔ کاغذی در اندازه‌های (۰/۲۶ × ۰/۱۱۵) نوشته شده است. ده سطر آغازین آن بر رویهٔ نخست کاغذ و ده سطر بعدی بر پشت آن تحریر شده است. ابتدایِ پشت کاغذ و انتهای رویهٔ نخست کاغذ یک جایِ خالی و سفید وجود دارد که احتمالاً محلّ سوراخ کردن کاغذ بوده است. این قطعه را نخستین بار امیل بنونیست(۳) در سال ۱۹۴۰ در زمرهٔ متون سغدی بودایی کتابخانهٔ ملّی پاریس به‌صورت حرف نوشت چاپ کرد، امّا برگردانی از آن به‌زبان فرانسه ارایه نداد، زیرا بر این باور بود که مفهوم بسیاری از واژگان و عبارتهای آن نامعلوم است.

مطالب این قطعه دربارهٔ احوال و چگونگی موقعیّت دو سیّارهٔ اورمزد و کیوان(۴) (= مشتری و زحل) و حوادث و اثرات ناشی از سعد و نحس آنان در زندگی آدمی است. در این قطعه که تأثیر نجوم بابلی و هندی در آن کاملاً آشکار است، سخن از کسوف(۵) به‌شیوهٔ خاصّ خود می‌رود، امّا مطالب آغازین آن به‌سبب افتادگی روشن نمی‌سازد که این کسوف از آنِ خورشید و یا از آنِ سیّارهٔ اورمزد است.

مسألهٔ طلوع و غروب خورشید، درخشیدن ماه و ستارگان در پهنهٔ آسمان در شب، دگرگونی‌های شکل ماه، قوّت و ضعف درخشش ستارگان، وقوع خسوف و کسوف و بسیاری دیگر، همه برای انسانهای دوران باستان موضوعهایی جالب و رمزآلود بوده‌اند، به‌طوری که همواره برای دستیابی به‌راز افلاک می‌کوشیده‌اند. این انسانها، به‌ویژه ساکنان مشرق زمین، ناشناخته‌های مربوط به‌آغاز و انجام جهان و زندگی و مرگ را با طرح قالبی الهی گزارش کرده‌اند و برای تبیین تأثیر سیّارات و ثوابت در زمین خاکی و زندگی آدمی، پیوسته به‌قالبی مادّی روی آورده‌اند، به‌طوری که پدیده‌ها و احکام نجوم و مسألهٔ پیشگویی شالوده و بنیانی اساطیری ـ مذهبی پیدا کردند و همین بنیان باعث شد که قرنها و هزاره‌ها در آنها تغییری حاصل نشود.

بنیاد اساطیری یکی از این پدیده‌های نجومی شامل کسوف و خسوف می‌شود. در باور بوداییان و هندوان عامل ایجاد این پدیده دیوی به‌نام Rāhú است که در قطعهٔ سغدی از آن به‌صورت r°γw یاد شده است. این دیو که در نجوم و ستاره‌شناسی هندی به‌شکلِ سرِ اژدهاست، ظاهراً خورشید و ماه را تصرّف می‌کند و باعث خسوف و کسوف می‌شود. بدین ترتیب که: Rāhú پسرِ vipra-čitti و siṇ-hika بود. او دُمی همچون اژدها داشت. هنگامی که خدایان اقیانوس را به‌سان شهدی فناناپذیر ساختند، وی خود را به‌شکل یکی از خدایان درآورد و مخفیانه و با تغییر قیافه، بخشی از آن شهد را نوشید. خورشید و ماه که از حیلهٔ وی آگاه بودند، آن را نزد ویشنو(۶)، خدای بزرگ و مظهر آفتاب و لطف علوی فاش کردند. در نتیجه، ویشنو سَرِ Rāhú را بُرید. از آن پس این دیو در فلک استقرار یافت و به‌سبب نوشیدن شهد، فناناپذیر باقی ماند. امّا بعضی اوقات با بلعیدن خورشید و ماه انتقام خود را از آنان می‌گیرد. بدین ترتیب خسوف و کسوف روی می‌دهد. در پی فناناپذیر شدن وی، دُمِ اژدهاوَشِ او درخشان و آتشین شد و به‌فرزندان ستارگان دنباله‌دار و شهاب‌های آتشین زندگی و حیات بخشید.(۷)

باورها و نشانه‌های دانش ستاره‌شناسی و نجوم ایرانیان باستان را نیز با بررسی کشفیّات باستان‌شناسی و مدارک به‌جای مانده از مادها و هخامنشیان و ساسانیان و نیز در آیینهایی چون مهرپرستی، مانَوِیت و زردشتی می‌توان دریافت و دنبال کرد.(۸)

در این میان بُندهش، یکی از کتابهای مهمّ باز مانده به‌زبان فارسی میانه (پهلوی)، کهن‌ترین و جامع‌ترین سندی است که با مراجعه به‌آن می‌توان دانش نجومی ایرانیان، مشخصّات و نام ستارگان، نام ماهها، صور فلکی، مسیر حرکت و تقارن و... را دریافت. در این کتاب پدیدهٔ خسوف و کسوف این گونه توجیه شده است که: چون ماهِ سیاه و خورشید یا مهرِ سیاه خود را میان خورشید و ماه از یک سو و زمین از سوی دیگر قرار دهند، مهر و ماه به‌چشم نمی‌آیند و بدین ترتیب خسوف و کسوف روی می‌دهد.(۹)

در این کتاب درکنار توجیهِ پدیده‌های نجوم، سعد و نحسِ سیّارات و ارتباط آنها با رخدادهای زندگی آدمی که ظاهراً از بابلیان اخذ شده(۱۰) نیز به‌وضوح بیان شده است. بدین صورت که: کیوان، شاهِ تاریکی یا سیّارهٔ مرگ است و تباهی و مرگ و درویشی می‌آورد و بدین سبب پتیاره و بزه‌گر نامیده می‌شود. امّا هرمزد ستارهٔ زندگی است و زندگی و رَوایی و خواسته به‌ارمغان می‌آورد و کرفه‌گر نامیده می‌شود.(۱۱)

با توجه به‌این مطالب و نیز بسیاری داده‌های دیگر که در کتب و مدارک پیشینیان موجود است و به‌همراه اطّلاعاتی که ابوریحان بیرونی دانشمند نامدار دوران اسلامی در کتاب «التّفهیم لاوائل صناعة التّنجیم» از باورهای ایرانیان و هندیان و رومیان و دیگر اقوام دربارهٔ نجوم و ستاره‌شناسی و سعد و نحس کواکب گرد آورده است، می‌توان این قطعهٔ کوتاه سغدی را بررسی کرد.



برگردان فارسی

۱) دیگر سپاهیان به‌وسیلهٔ رنگ قرمز درکشور، با سلاح، جنگاوری[۱۲] را نشان می‌دهند.[۱۳]

۲) اگر اورمزد در زمانی ظاهر شود[۱۴] [که[۱۵]] بادودانگِ[۱۶] [آن[۱۵]] جدا شده یا سه

۳) دانگِ [آن[۱۵]] آمیخته (= آلوده[۱۷]) [باشد[۱۵]]، پس سه دانگِ آن مکان را خرابی[۱۸] [باشد[۱۵]]. امّا [در آنجا[۱۵]]گرسنگی

۴) وجود ندارد و سپاهیانِ دشمنِ[۱۹] ناحیهٔ دیگر نخواهـ[نـ[۲۰]]ـد آمد و بیماری نیز ایجاد [نـ[۲۱]]می‌شود.

۵) اگر کیوان بادودانگ ظاهر شود[۱۴] یا باسه‌دانگ ظاهر شود[۱۴]، پس

۶) در آن زمان، در آنجا کیوان با نشان ظاهر می‌شود[۱۴] [و[۱۵]]

۷) چنین نشانی نشان می‌دهد که برای شاه به‌همراه همهٔ مردم بدبختی

۸) می‌رود (= پیش می‌آید[۲۲])، برای خانه ویرانی و برای ثروت تنگی[۲۳] می‌آید. اگر پرتو خدای خورشید[۲۴] قرمز

۹) گون (= فام[۲۵]) باشد و کیوان قرمزگون[۲۶] (= فام[۲۵]) ظاهر شود[۱۴] ...[۲۷] در جایی ظاهر شود[۱۴]، در

۱۰) آنجا در آن زمان مرگ باشد ....[۲۷] و اگر کیوان

۱۱) دودی رنگ[۲۸] ظاهر شود[۱۴]، چشمِ حسّاسِ گریان[۲۹] با این ....[۲۷] ایجاد می‌شود و دشمنِ

۱۲) بزرگی می‌آید. [اگر[۱۵]] پرتو کیوان بی‌رنگ[۳۰] (= سیاه[۲۵]) باشد ...[۲۷] مرگ

۱۳) باشد، در آنجا چارپا می‌میرد و زنانِ[۳۱] کشور سقط جنین می‌کنند،

۱۴) بیماری نقرس[۳۲] تولید می‌شود و بیماری جنسی[۳۳] نیز در می‌رسد. آنجا خونِ

۱۵) مردمان ریخته[۳۴] می‌شود و برای مردم نیز مرگِ دردناک هست. اگر دیوِ rᵓγw[۳۵]

۱۶) سرخ فام ظاهر شود(۱۴) یا آن چنان ظاهر شود(۱۴) به‌طوری که [مثل(۱۵)] خونِ دَلَمه شده(۳۶) [به‌نظر آید(۱۵)]

۱۷) هر جایی ظاهر شود(۱۴)، در آنجا مرگِ سختی باشد. شیرِ گاوِ ماده(۳۷)

۱۸) خشک خواهد شد و فرزندِ زنِ حامله در شکم سقط می‌شود و مردم را صرع،(۳۸)

۱۹) بیماری کرخی(۳۹) خواهد بود [و(۱۵)] بیماری نقرس(۳۲) به‌وجود خواهد آمد. اگر rᵓγw شاهِ

۲۰) دیوان(۴۰) به[رنگ(۱۵)] سفید ظاهر شود(۱۴) [و(۱۵)] همچون آفتاب آن چنان بدرخشد، در آن سال...

حرف نوشت متن سغدی

krm'yr γwn'k nyw'nt ZKwy n'βčy ZK ''nyw 'sp'δy'n pr zyn y'ryr pyšn'u
'nt kδ γw wrmzt pr ny'm wyn't kt'r 'δw ywγ'k ywγ'wstk kt'r 'δry
ywγ'k ptryst'k rty γwny 'wt'k pr 'δry ywγ'k nk'yšt w'n'kw δβz'
nyst ZY 'nyw 'wt'k čyk s'n 'sp'δy'n L' 'ystk'n rty wβyw r'β βwt •͝͡•
rtkδ γw kyw'n 'δw ywγ'k wyn't kt'r 'δry yγw'k wyn't rty
pr'ywyδ zmnw δyw'yδ 'wt'k kyw'n pr'ymnt βryšnh wyn't
mwn'kw 'γšnyrk 'nšt'yt δyw'yδ γwβw rm ['nγ]t'y n'β pr'yw ky rytryh
šwt nk'yšty γ'n'y rm prγ'w kw nk'yš[t] pr'yst •͝͡• *kδ γwyr βγy krmyr β'tk*
ptγšnyk β't ZY kyw'n kr[m']yr γwn'k wy[n't]... [']wt'k wyn't δywyδ
'wt'k pr'ywyδ nγ'm mwrtky βwt........ 'rt ZY kδ kyw'n
verso *pztγwn'k wyn't pčγwrwk nyw'y[δ]........βwt ZY RBk'*
s'n ''yst kyw'n β't β't'y mnt γwnč.... t γw..... š.y'kh mwrtčh
β't nyw'yδ 'wt'ky 'stwrpδ'y myrty ZY n'βyh 'ynč.šth ''zwnh pš'y'nt
pwγsyδ r'β ''zynt wβyw ms pčw'z'k r'β βwt γyδ 'wt'k ZKn mrtγm'yt
yγwnw 'βt'k šwt wβyw ms n'βy tr'γγ mwrtky βwt kδ γw r'γw h.
krm'yr β'm'k wyn't kt'r w'n'kw wyn't č'n'kw γwrny 'ntryt'y ZY
kt'm 'wt'ky wyn't nyw'yδ 'wt'k βz'yk mwrtky βwt ZKn γ'w'nštyč γš'β.y
pšwšty k'm ZY βrpšh 'ynšty ''z'wnh kδ'r'y nš'yt ZY ZK n'β psm'r
kr'nγ r'β βwtk'm ''z'ytk'm pwγsyδ r'βh ZY kδ γw r'γw ''swr'n
MLK' 'sp'yt'k wyn't w'n'kw wyrγwš't č'n'kw γwr'rδ pr'ywyδ srδ γw

نقل از کتاب: E. Benveniste, *Textes Sogdiens*, Paris, 1940, P.156

پی‌نوشتها و مآخذ:

۱ـ برای آگاهی از پیشینهٔ سغد و سغدیان نگاه کنید به:

E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1) و Cambridge, 1983, P.232-275; 537-557.

و نیز به‌مقالهٔ:

قریب، بدرالزّمان، «سغدی‌ها و آسیای میانه»، یادِیار... مجموعهٔ مقالات دربارهٔ آسیای مرکزی، به‌کوشش مسعود مهرابی، دفتر اوّل، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱ـ۲۱.

۲ـ برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

قریب، بدرالزّمان، وستره جاتکه: داستان تولّد بودا به‌روایت سغدی، بابُل، ۱۳۷۱، صص ۷۷ـ۹۸.

3- E.Benveniste, Textes Sogdiens, Paris, 1940, P. 156 & 234-235.

۴ـ اورمزد یا هُرْمَزْد یا مشتری که نام آن در اساطیر رومی ژوپیتر (Jupiter) و در اساطیر یونانی زئوس (Zeus) آمده است، بزرگترین سیّارهٔ منظومهٔ شمسی است. در اساطیر روم و یونان ژوپیتر / زئوس خدای خدایان محسوب می‌شود که پدر خود ساتورن (Saturn) یا زُحل یا کیوان را از اریکهٔ فرمانروایی جهان به‌زیر آورده و خود به‌جای وی می‌نشیند. اوخدای باران، رعد، روشنایی و آسمانها است. به‌عنوان خدای خدایان اتفاقات و جریانات عالم را ترتیب می‌دهد و آینده را با پیشگویی و فال‌نیک و بد روشن می‌سازد. او محافظ دارایی‌ها و اموال همه است و رنگ سفید بدو تعلّق دارد.

(*Encyclopaedia Americana*, Vol.16, New York, 1975, P.255.)

آریایی‌ها قبل از مهاجرت به‌ایران، مشتری را به‌عنوان خدای درخشان آسمان و به‌نام هورمزد می‌پرستیدند و می‌توان گفت که این پرستش احتمالاً قبل از شکل‌گیری آیین میترا و در امتداد آن وجود داشته است (مصفّی،ابوالفضل، فرهنگ اصطلاحات نجومی همراه با واژه‌های کیهانی در شعر فارسی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۷۳۶).

کیوان یا زُحل که در اساطیر یونانی کرونوس (Coronus) و در اساطیر رومی ساتورن (Saturn) نام دارد، یکی دیگر از سیّارات منظومهٔ شمسی است. تا پیش از کشف سه سیّارهٔ اورانوس و نپتون و پلوتون، این سیّاره بلندترین سیّارات و یا دورترین اَباختران بوده است و نام زُحل نیز خود به‌همین معنی است، زیرا زُحل در عربی به‌معنی «بسیار دور گریخته» است. (مصفّی،ابوالفضل، همان کتاب، ص ۳۳۷)؛ کرونوس اساطیر یونانی فرزند زمین و آسمان است و در جریان انتقام‌جویی مادر از پدر، به‌یاری مادر شتافت و با داسی که وی به‌او داد، بیضه‌های پدر را قطع کرد. سپس در آسمان جای گرفت و حکومت جهان را به‌دست آورد و خواهر خود را به‌زنی گرفت. چون قبلاً پدر و مادرش به‌او گفته بودند که توسط یکی از فرزندانش از فرمانروایی

محروم می‌شود، در نتیجه همهٔ فرزندان را به‌محض تولّد قطعه قطعه می‌کرد و می‌بلعید. همسرش که از این جریان بسیار ناراحت بود، به‌هنگام تولّد فرزندش زئوس (رومی: ژوپیتر؛ فارسی: هُرْمَزْد) به‌کِرِت رفت و وی را در آنجا زاد. سپس قطعه سنگی را به‌جای کودکِ در پارچه‌ای پیچید و به‌کرونوس داد و او بدون توجّه آن را بلعید. زئوس وقتی به‌سنّ رشد رسید، با یاری یکی از دختران آسمان و زمین معجونی را به‌خوردِ کرونوس داد و در نتیجه وی همهٔ بچّه‌های خود را که بلعیده بود، دوباره به‌دنیا آورد. پس از آن زئوس به‌همراه خواهران و برادران دوباره زاده شده، پدر یعنی کرونوس را از فرمانروایی جهان کنار گذاشت و به‌نقطه‌ای دور تبعید کرد (گریمال، پیر، فرهنگ اساطیر یونان و رُم، ترجمهٔ احمد بهمنش، تهران، ۱۳۶۷، صص ۲۱۷-۲۱۸).

با توجّه به‌سوابق اساطیری مشتری و زُحل (= اورمزد و کیوان) تصادفی نیست که منجّمان احکامی را به‌این دونسبت داده‌اند و این گونه توجیه کرده‌اند که همچنان که روانها، کالبدها را براساس طبع خود می‌گردانند، برجها نیز بر سیّارات برحسب طبع‌شان اثر می‌گذارند. بنابراین، آمده است که سیّارهٔ مشتری از لحاظ طبع گرم و معتدل و از جهت سعد و نحس، دارای سعد بزرگ است. به‌علاوه، میانه‌ترین و خوبترین و بهترین و معتدلترین و خوشترین و آسانترین و کاملترین چیزها منسوب بدان است. البته این ویژگی‌ها آن هنگام که سیّارهٔ مشتری در اوج و نورانی است، مصداق دارد. جنس آن نَر است و بر روز، کهولت و رنگ سپید آمیخته به‌زردی یا گندم‌گونی و روشنایی و تابندگی و گردناکی دلالت می‌کند. خانه‌های آبادان، جایهای شریفان، منبرها و کلیساها، راههای عبادت و خانه‌های معلّمان و جای ارزیزگران (= قلع‌کاران) را مالک است. مردمان بردبار، خردمند، بزرگ همّت، پارسا، راستگو، دانا، سخی، دوستدارِ ریاست، حریص بر شهرها و بر عمارت کردن در این سیّاره طالع دارند. به‌علاوه، کردارهایی همچون کمک به‌مردمان، صلح افکندن، صدقه پراکندن، شادی کردن، نکاح فراوان انجام دادن، امر به‌معروف و نهی از منکر [کردن] و پای‌بند دین بودن به‌سیّارهٔ مشتری منسوب است. در طالع این سیّاره هیچگونه بیماری وجود ندارد. از میان طبقات و گروههای مختلف، بزرگان و وزیران و دانشمندان و زاهدان و توانگران را شامل می‌شود (بیرونی،ابوریحان، التّفهیم لاوائل صناعة التّنجیم، با تصحیح و مقدمه و شرح و حواشی جلال همایی، تهران، ۱۳۱۶، صص ۳۶۷ و ۳۶۹ و ۳۷۱ و ۳۸۱ و ۳۸۳ و ۳۸۵ و ۳۸۷).

از سوی دیگر، کیوان یا زُحل سیّارهٔ منحوس بزرگ است که طبع‌اش سرد و خشک، هر دو به‌افراط است. جنس این سیّاره نَر است و به‌رنگ سیاه و سیاهی که به‌زردی زند و نیز رنگ اُسرب (= رنگ فلز سُرب) دلالت دارد. پلیدترین و گندترین و سخت‌ترین و سردترین چیزها و نیز سردابها، ستوردانها، استودانهای گران، بناهای کهن، راههای پیران، ستورگاه گاوان و خَران و

اسبان و فیلان و چاهها بدان منسوب است. همچنین بر جانوران سیاه و آنان که در زمین لانه و سوراخ دارند، همچون گاو، بز، اسب سیاه، شترمرغ، سنجاب، سمور، گربه، موش، مار بزرگ و سیاه، کژدم، قاقم، مرغابی، مرغ شب، کلاغ و مگس دلالت می‌کند. این سیّاره را بیماری، بـلا، مسکنت، مرگ، علّتها اندر جایهای پوشیده و نقرس در دست و پای طالع است. آن علمی که بدی رساند، عملی که شرّ ایجاد کند، قهر و غضب، شکنجه کردن، بند کردن و بستن نیز منسوب بدان است. درخصوص کردار و احوال، بر اندوههای کهن و حیلت به‌کار بستن، گریه و نوحه، یتیمی، درویشیِ سخت و توانگری با بخیلی هم بر خویشتن و هم بر دیگران، شدّتها، متحیّری، تنهایی جستن و مردمان را به‌ستم وچیز بنده کردن دلالت دارد. همچنین بر مردمان بددل، ترسو، بخیل، کینه‌ور، مکّار، وسوسه‌گر، رازدار، راستگوی، بدخواه، خودخواه، بدکنش بر خویشتن و جاهل به‌طوری که آدمی از جهل وی ناآگاه باشد، دلالت می‌کند (بیرونی، ابوریحان، همان کتاب، صص ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۱).

۵ـ آنچه کسوف یا خورشید گرفتگی نامیده می‌شود، تاریک شدنِ تمام یا قسمتی از خورشید است و این هنگامی روی می‌دهد که ماه بین زمین و خورشید قرار گیرد. این گرفتگی جزیی یا کلّی در نظر بینندهٔ زمینی است. در باور پیشینیان کسوف در معنی کلّی‌اش اختصاص به‌خورشید و ماه ندارد و گرفتگی هر یک از سیّارات را نیز کسوف نامیده‌اند. از سوی دیگر، کسوف جزیی یا کلّی بستگی به‌وضعیّت قرار گرفتن ماه بینِ زمین و خورشید دارد (مصفّیٰ، ابـوالفـضل، هـمان کتاب، ص ۶۲۶).

۶ـ ویشنو یکی از خدایان بزرگ هندوان است. ویشنو که به‌معنی خدای زندگی و حافظ کلّ است، منشاء خیرات و مظهر کامل مهر و محبّت و لطف علوی است. او از فراز آسمان مراقب کردار مخلوقات است و هر جا ببیند که شیئی گرامی در خطر و یا یک نَفْسِ شریف در معرض فناست، با تمام نیرو به‌یاری می‌شتابد. در اساطیر ودایی ویشنو به‌عنوان مظهر پروردگار آفتاب مورد پرستش قرار گرفته است، همانگونه که خورشید به‌هنگام طلوع و در افق، زمین را از ظلمات بیرون می‌آورد. در مورد ویشنو این اسطوره آمده است که زمانی پادشاهی دیومنش به‌نام بالی زمین را تصرّف کرده بود. پس ویشنو به‌شکل انسانی کوتاه قامت مقابل او نمایان شد و در نهایت فروتنی از وی خواست آن اندازه از عرصهٔ خاک را به‌او اعطا کند که وی بتواند سه گام بـر آن بردارد. آن پادشاه دیو سیرت با دیـدهٔ اسـتهزا بـه‌قامت کـوچک وی نگـریست و تـقاضایش را پذیرفت. سپس ویشنو به‌صورت اصلی خود درآمد و با مظهر خدایی‌اش جلوه‌گر شد. با دو گام تمام زمین و آسمان را پیمود و زمین را به‌آدمیان و آسمان را بـه‌خدایـان داد. امّـا گـام سـوم را برنداشت، چون دوزخ باقی مانده بود و آن از آنِ اهریمن باقی ماند (ناس، جان‌بی.، تاریخ جامع ادیان، ترجمهٔ علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۰، صص ۲۷۶ و ۲۸۱ـ۲۸۵).

7- Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1990, P.879.

۸ـ برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:

ورجاوند، پرویز، کاوش رصدخانهٔ مراغه و نگاهی به‌پیشینهٔ دانش ستاره‌شناسی در ایران، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۰ـ۵۷.

۹ـ نگاه کنید به:

بهار، مهرداد، فرنبغ دادگی، بُندهش، تهران، ۱۳۶۹، ص ۵۶.

۱۰ـ نگاه کنید به:

تقی‌زاده، سیّد حسن، گاه‌شماری در ایران قدیم، تهران، ۱۳۱۶، صص ۳۰۸ـ۳۴۰.

۱۱ـ بهار، مهرداد، همان کتاب، ص ۶۰.

۱۲ـ سغدی: y'ryr. معنای این کلمه احتمالاً «جنگاوری» است، زیرا در این جمله سخن از «سلاح و سپاهیان» می‌رود و از سوی دیگر کلمهٔ دیگری به‌صورت y'r در متون سغدی بودایی و مانوی آمده که به‌معنای «جنگ، دعوا» است.

۱۳ـ سغدی: pr zyn y'ryr pγšn'w'nt. بنونیست معنی این جمله را نامعلوم می‌داند (E. Benveniste, op. cit., P. 234-5)، امّا خانم دکتر ب. قریب معنی «باسلاح، جنگاوری را نشان می‌دهند»، برای آن پیشنهاد می‌کنند و Pγšn'w'nt را فعل مضارع اخباری سوم شخص جمع و به‌معنی «نشان می‌دهند»، می‌دانند.

۱۴ـ سغدی: wyn't فعل مضارع التزامی سوم شخص مفرد به‌معنی «ببیند» است، امّا در این دستنوشته در معنی مجازی «ظاهر بشود» است (E.Benveniste, op. cit., P.235).

۱۵ـ نشانهٔ [ ] برای واژه‌های افزوده بر متن اصلی اختیار شده است.

۱۶ـ سغدی: ywγ'k «دانگ». چون کسوف انواع گوناگون «کسوف جزیی، کسوف حلقوی، کسوف ظاهری و کسوف واقعی» دارد، کاتب سغدی در این قطعه به‌منظور بیان میزان گرفتگی سیّاره یا وقوع کسوف برای اورمزد و کیوان از واژهٔ «دانگ» بهره جسته است (نیز نگاه کنید به: مصفّی، ابوالفضل، همان کتاب، ص ۶۲۶).

۱۷ـ سغدی: ptryst'k به‌معنی «آمیخته» است، امّا احتمالاً مراد آلودگی و آمیختگی به پلیدی است. و منظور از «دودانگ آن جدا شده یا سه دانگ آن آمیخته باشد»، شاید آن است که دیوی یا موجودی بدان حمله کرده و بخشی از این سیّاره را بلعیده باشد. امّا به‌یقین می‌توان گفت که منظور آن است که اورمزد نه در اوج و نه در حضیض است.

۱۸ـ سغدی: nk'yšt احتمالاً به‌معنی «خرابی، ویرانی» است، زیرا سیّارهٔ مشتری یا اورمزد سعد بزرگ است و برجایگاه و خانه‌های آبادان و جایهای شریفان و خانه‌های معلّمان و... دلالت می‌کند. بنابراین، هنگامی که دودانگ آن جدا شده یا سه‌دانگ آن آلوده باشد، از سعد بودن آن

کاسته شده و یکی از کسوفهای جزیی یا ظاهری یا حلقوی حادث می‌شود. در نتیجه، خانه‌های آبادان خراب و ویرانی حاصل می‌شود (ر.ک. به‌یادداشت شمارهٔ ۴).

۱۹ـ بنونیست ʼnyw ʼwtʼkčyk sʼn ʼspʼδyʼn را «سپاهیان ناحیهٔ دیگر دشمنانه» می‌دانند. (E. Benveniste, op. Cit., P.235).

۲۰ـ در متن سغدی این فعل به‌صورت زمان آینده سوم شخص مفرد آمده است.

۲۱ـ سغدی: rʼβ βwt «بیماری ایجاد می‌شود». با وجود آنکه دودانگِ سیّارهٔ اورمزد جدا شده و یا سه‌دانگ آن آلوده شده است، امّا چون در طالع این سیّاره هیچ‌گونه بیماری وجود ندارد، نمی‌توان عبارت «بیماری نیز ایجاد می‌شود» را پذیرفت. به‌علاوه، این عبارت به‌دنبال اشاره به‌عدم بروز گرسنگی و حملهٔ دشمن آمده است. بنابراین، به‌این نتیجه می‌توان رسید که حرف نفی ʼL از قلم افتاده است.

۲۲ـ سغدی: šwt «می‌رود» که مفهوم روانتر آن «پیش می‌آید»، است و درون نشانهٔ (=) قرار گرفته است.

۲۳ـ سغدی: nkʼyšt در این جمله دوبار آمده است. نخست به‌همراه کلمهٔ γʼnʼy به‌معنی «خانه» آمده است. در اینجا نیز nkʼyšt به‌معنی «ویرانی، خرابی» است، زیرا سیّارهٔ کیوان که نحس اکبر است و دلالت بر جاهای پلید و گند و ویران می‌کند، آن هنگام که با دودانگ یا با سه‌دانگ ظاهر شود، بخشی از نحوست خود را بر آدمیان و زندگی ایشان انتقال می‌دهد. و در این عبارت برای خانه، ویرانی می‌آورد. دوم پس از کلمهٔ Prγʼw به معنی «ثروت، مال» آمده است که گمان می‌رود در اینجا به‌معنی «تنگی» باشد. زیرا در طالع سیّارهٔ کیوان مسکنت، توانگری با بخیلی و شدّت و تنگی در مال و کار وجود دارد.

۲۴ـ شاید مراد از «پرتوِ خدای خورشید قرمزگون باشد»، کسوف یا خورشید گرفتگی جزیی و ناقص باشد، زیرا در کسوف، ماه بین زمین و خورشید قرار می‌گیرد و طیّ آن خورشید به‌نظر بینندهٔ زمینی تاریک جلوه می‌کند. حال اگر ماه کاملاً بین زمین و خورشید قرار نگیرد، کسوف جزیی روی می‌دهد و در این وضعیّت انعکاس پرتو خورشید و آن بخش از آن که تاریک به‌نظر می‌آید، قرمز متجلّی می‌شود. امّا یقیناً منظور از خدای خورشید در اینجا «ویشنو» مظهر خدای آفتاب اساطیر ودایی نیست. زیرا اگر چنین می‌بود، باید پس از ذکر رنگ خدای خورشید از عامل خورشید گرفتگی ودایی که دیو Rāhú است، یاد می‌شد. در حالیکه چنین نشده است و پس از آن، از کیوان سخن رفته است. شاید بتوان این بخش را بازتاب اندیشهٔ ایرانی دربارهٔ کسوف دانست. زیرا در بندهش (بخش هفتم: دربارهٔ زیج گیهان که چگونه اتّفاق افتاد) آمده است که خورشید ستارهٔ دنباله‌دار موش پری (mūš parīg) را به‌گردونهٔ خویش بست تا از گناه ورزیدن بازماند. امّا چون موش‌پری هرزه شود تا باز به‌مدّنظرِ خورشید آید و بسته شود، بسیار بدی در

جهان می‌کند (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پارهٔ نخست، تهران، انتشارات توس ۱۳۶۲، ص ۶۵).

با توجّه به‌شخصیّت پری (Pairikā) در اوستا که در ردیف بوده‌های پتیاره و پلید همچون دیوان و جادوان، و نیز شخصیّت پری در ادب فارسی به‌صورت موجودی اثیری، زیبا، خجسته و با فرّ، گمان می‌رود که پری نزد ایرانیان پیش از گروش به‌آیین زردشت، تجسّم ایزدینهٔ میل و خواهش تنی و مظهر خواهشهای زنانه بوده است و داستان کام‌ورزی وی با یَلان و نَران بعدها به‌بندهش و متون کیهانی پهلوی نیز راه یافته و همچون اژدهای کیهانی و دیو مهرتمیگی (=کسوف) با خورشید مربوط گشته است. براساس یک افسانهٔ قدیمی فراموش شده، پری هر چندگاه یکبار یلِ سپهری یعنی خورشید را اغوا کرده و در آغوش می‌کشد و به‌هنگام این آمیزش، کسوف روی می‌دهد (سرکاراتی، بهمن، «پری: تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۳، ۱۳۵۰).

به‌گمان نگارنده، احتمالاً در این بخش امتزاجی میان این باور قدیمی و رخداد علمی و عملی کسوف صورت گرفته و نقش موش‌پری را کیوان برعهده گرفته است.

۲۵ـ ترجمهٔ روان‌تر داخل نشانهٔ (=) آمده است.

۲۶ـ کیوان سیّارهٔ منحوس بزرگ است که به‌رنگ سیاه و سیاهی که به‌زردی زند و نیز رنگ فلز سُرب دلالت دارد. گمان می‌رود مراد از قرمزفام در این جمله همان رنگ سربی باشد.

۲۷ـ نقطه‌چین نشانهٔ افتادگی در متن است.

۲۸ـ تصوّر می‌شود منظور از رنگ خاکستری (= دودی) همان رنگ سیاهی باشد که به‌زردی زند و ویژهٔ سیّارهٔ کیوان است.

۲۹ـ در متن سغدی pčγwrwk آمده است که معنی آن نامعلوم است. امّا این کلمه به ptγwrwk که احتمالاً گونهٔ املایی برای ptγwrk' و به‌معنی «درّنده، بلعنده» است، تصحیح شد. زیرا زمانی که کیوان به‌رنگ سیاه ظاهر شود، در اوج و آن هنگام که به‌رنگ خاکستری به‌چشم آید، نه در اوج و نه در حضیض است، امّا هرگونه پلیدی و صفتِ بدی می‌تواند بدان منسوب شود. و این بدان سبب است که نحوست کیوان چه در اوج و چه در میانه، به‌هر طریق بر مردمان حادث می‌شود. از آنجا که کلمهٔ ptγwrk' را نیز کنایه‌ای برای داشتن «چشمهایِ حسّاس گریان» معنی کرده‌اند، بنابراین می‌توان مفهوم جمله را اینگونه پنداشت: «اگر کیوان به‌رنگ دودی ظاهر بشود، با این [اندوه و ستمی که به‌مردمان می‌رسد]، چشمهایِ حسّاسِ [ایشان] گریان می‌شود و دشمن بزرگی در می‌رسد.»

(D.N.Mackenzie, The Buddhist Sogdian Texts of the British Library, Acta Iranica 10, Téhéran-Liege, 1976, Appendix I, P.156).

۳۰ـ سغدی: mnt γwnč به‌معنی «بی‌رنگ» است. امّا شاید منظور همان رنگ سیاهی مطلق، سیاهی‌یی که رنگ دیگری در آن به‌چشم نیاید، باشد. زیرا کیوان بر رنگ سیاه مطلق و سیاهی که به‌زردی زند و نیز رنگ فلز سُرب دلالت دارد. از سوی دیگر، هنگامی که انواع بیماریها و مرگ چارپایان و ریخته شدن خون مردمان درمی‌رسد، این فرض را تقویت می‌کند که کیوان در اوج خویش به‌سر می‌برد و بنابراین به‌رنگ سیاه مطلق ظاهر شده است.

۳۱ـ متن سغدی: ʼynč.šth که به ʼynč[y]šth «زنان» تصحیح شد.

۳۲ـ سغدی: pwγsyδ احتمالاً به‌معنی «بیماری نقرس» است، زیرا طالع کیوان بر این بیماری است.

۳۳ـ سغدی: pčwʼzʼk به‌معنی «بیماری جنسی، شهوت‌رانی» است.

(W.B.Henning, "The Sogdian Texts of Paris", BSOAS, 1946, P.713).

۳۴ـ سغدی: ʼβtʼk احتمالاً به‌معنی «ریخته، پاشیده» است.

(E. Benveniste, op. cit., P.235)

۳۵ـ از اینجا تا پایان متن تأثیر نجوم هندی را نمایان می‌سازد. دربارهٔ rʼγw ر.ک به‌مقدّمهٔ همین قطعه.

۳۶ـ سغدی: ʼntrγtʼy در اصل به‌معنی «فشرده،متراکم» است، امّا در این جمله در مفهوم مجازی «دلمه شده» است.

(E. Benveniste, op. cit., P.235 & 224)

۳۷ـ متن سغدی: γʼwʼnštyčγšʼβy است که معنای آن نامعلوم است. امّا به γʼwʼ[y]nčtyč γšʼβ[t]y به‌معنی «شیرِ گاو» تصحیح شد.

۳۸ـ سغدی: psmʼr و به‌معنی «صرع» است، زیرا در سنسکریت apasmāra به‌همین معنی آمده است.

(Sir Monier Monier-Williams, op. cit., P. 53)

۳۹ـ سغدی: krʼnγ به‌معنی «کرخی، بی‌حسّی» است که در فارسی به‌صورت «کرخ» آمده است. (برهان قاطع؛ W.B. Henning, op. cit., P.715)

۴۰ـ در ریگ‌ودا آمده است که پرجاپتی (prajā-pati) که خود به‌معنی «خداوند آفرینش» است، پدر خدایان محسوب می‌شود و در آغاز تنها زندگی می‌کرده است. او خدایان و دیوان را که در هندی déva و asura نامیده می‌شوند، می‌آفریند. دیوها که از دَمِ پرجاپتی به‌وجود آمده‌اند، خدایان هستند و اَسوره‌ها که از دَمِ فرودین وی پدید آمده‌اند، در دستهٔ دیوان قرار دارند. (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پارهٔ نخست، تهران، انتشارات توس ۱۳۶۲، ص ۱۲۴؛ موله، م. ایران باستان، ترجمهٔ ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۱ـ۵۰)

P22V

P22R



متن سُغدی دربارهٔ کسوف به‌خطّ سغدی به‌نقل از:

E. Benveniste, Codices Sogdiani, Copenhague, 1940, P. 207-208.

زهره زرشناس

یک داستان سغدی

بازرگان و روح دریا

مضمون بیشتر افسانه‌های قدیم ملّت‌های مختلف جهان را در میان مجموعه **«داستانهای سغدی[1]»**، که توسط و.ب. هنینگ (W.B.Henning) از میان دستنوشتهای سغدی مانوی[2] به‌دست آمده در ترکستان چین، برگزیده شده است، می‌توان یافت. افسانهٔ «*بازرگان و روح دریا*[3]» نیز، که از میان داستانهای این مجموعه برای برگردان برگزیده‌ایم، روایت سغدی مانوی یکی از کهن‌ترین قصّه‌های دنیا است. گونه‌هایی از این داستان، با عنوانها و روایت‌های مختلف، در میان افسانه‌های عامیانهٔ مردم جهان دیده می‌شود. عناصر مشترک این حکایت‌ها، سوگند خوردن یا بستن پیمان با روحی شیطانی در موقعیّتی خطرناک و بحرانی از طرف پدر یا مادر درازای گرو گذاشتن جان عزیزترین فرزند برای رهایی و نجات از ورطه از یک سو و فداکاری عاشقانهٔ فرزند برگزیده برای پذیرش همسری غیرمتعارف و یا مرگی نابهنگام و قربان شدن در راه پدر یا مادر از سوی دیگر است. در گروهی از این داستانها سرسپاری فداکارانهٔ فرزند (که معمولاً دختر است) در مقابل این سرنوشت غم‌انگیز و ناخوشایند (در بیشتر روایت‌ها ازدواج با یک دیو، مار، کندهٔ درخت و...) که از سوی پدر یا مادر (در عمدهٔ روایت‌ها پدر) بر او تحمیل شده است، معمولاً به‌شکستن طلسمی می‌انجامد که در برابر قدرت عشق و فداکاری تاب پایداری

ندارد و در می‌شکنند. در این سنخ از روایت‌ها، پایان خوش در انتظار قهرمان فداکار داستان است (مثلاً دیو، مار، کندهٔ درخت و... تبدیل به‌شاهزاده‌ای زیباروی می‌شود). داستانهایی نظیر **«دیو و دلبر[۴]»** (روایت متداول مردم اروپا)، **«سلطان مار[۵]»** (روایت ایرانی)، **«بی‌بی‌نگار و می‌سس قبار[۶]»** (روایت ایرانی) و **«نیروی عظیم[۷ و ۸]»** (از افسانه‌های کهن بخارا) در این دسته روایت‌ها جای می‌گیرند.

درگروه دیگر، پدر یا مادر (معمولاً پدر)، فرزند (بیشتر دختر) را به‌عنوان قربانی، پیشکش می‌کنند و وی به‌دلیل محبّت بی‌شایبه به‌پدر، این فرجام را می‌پذیرد و داستان با قربانی شدن و مرگ فرزند انجام می‌یابد. افسانه‌هایی همچون **«دختر یفتاح[۹]»** و **«ایدومنه[۱۰]»** (Idomenee) و احتمالاً داستان سغدی **«بازرگان و روح دریا»** جزو این دسته به‌شمارانده. امّا از آنجا که دستنویس سغدی پاره شده و پایان قصّه نامعلوم است، در این مورد نمی‌توان به‌قطعیّتی دست یافت. این افسانه در دستنویس Tii D66 به‌خطّ مانوی[۱۱] در سطرهایی ناتمام، با رسم الخطّی رنگ باخته و اغلب ناخوانا آمده و به‌طور کلّی، قطعه خوب حفظ نشده است.

در اینجا نخست برگردان واژه به‌واژه یا تحت‌اللّفظ داستان را از زبان سغدی به پارسی و سپس حرف نوشت متن و پس از آن افسانهٔ **«سلطان مار[۵]»**، ازگروه اوّل، و **«دختر یفتاح[۹]»**، ازگروه دوم، را به‌عنوان نمونه می‌آوریم.

برگردان پارسی

۱) «...[۱۲] فشار آوَرَد[۱۳]، درخواست بر (= دعا کن، استدعا کن[۱۴]).

۲) و سوگند را سوگند خور (= سوگند یاد کن، پیمان بند).

۳) همان زمان (= بی‌درنگ) آرام گیرد و

۴) ما رهانیده شویم» و

۵) ... تا هفت روز

۶) ... فشار[۱۵] و فراخوان[۱۵]

۷) ... «سوگند کن (= پیمان‌بند)» و

۸) <بازرگان، امّا[۱۶]> نپذیرفت

۹) ... و بازرگان

۱۰) <اندیشید> : «مرا به
۱۱) خانه
۱۲) بزرگ خطر و بدی
۱۳) ... هست» (= زیان و بدبختی عظیمی در انتظار خانه و خانوادهٔ من است) و
۱۴) ... <تسلیم شد> و
۱۵) بازرگان به (= در مقابل) روح (= روح دریا) و
۱۶) شبح چنین
۱۷) سوگند کرد (= پیمان بست) :
۱۸) «چنان باشد که از این
۱۹) اقیانوس، بدون خطر (= اگر بی‌زیان و آسیب از این اقیانوس برهیم)
۲۰) ... آنگاه
۲۱) ...

(پشت صفحه)

۲۲) واو را خواهم گرفت و
۲۳) به‌این شبح دریا (= روح دریا)
۲۴) قربان[۱۷] کنم» و
۲۵) هنگامی که هشتم روز این
۲۶) سوگند کرد (= این پیمان را بست) آنگاه
۲۷) بلافاصله همان زمان (= بی‌درنگ)،
۲۸) طوفان باز ایستاد و
۲۹) بازرگان همراه با پسر و
۳۰) کلان‌گنج <و> دارایی (=گنج و خواستهٔ بسیار)
۳۱) بی‌خطر (= به‌سلامت) به‌سوی
۳۲) ساحل بیرون شد (= رهسپار شد) و
۳۳) آغاز کرد اندیشه‌مند گام زدن[۱۸]
۳۴) برپای اندوهناک ایستاد (= و اندوهناک بر جای ایستاد):
۳۵) «چگونه خواهد بود با[۱۸]

۳۶) سوگند که کرده‌ام؟ (= سرنوشت پیمانی که بسته‌ام، چه می‌شود؟)
۳۷) شاید هنگامی که به‌خانه
۳۸) نزدیک رَسَم (= نزدیک خانه شوم) و دختر من
۳۹) ناگهان نخستین در مقابل
۴۰) آید؟ (= دخترم پیش از همه به‌دیدارم شتابد؟) و چنانچه
۴۱) به‌نزدیک ... رَسَم
۴۲) آنگاه خود[18] دختر[18]، <نخست به‌دیدنم خواهد آمد>

حرف نوشت متن سغدی

T ii D 66

(*Recto*) (1–2 *orange ink*) (1) [. .]δβ(z)'ṯ [a] nγ'δ' βr' (2) ['ṯy] wysṯ'w wysṯ'[w] (3) x(yδ) 'zwrnyy 'nc'y'ṯ 'ṯ[y] (4) (m'x) zrxsym oo 'rṯ[y] (5) . . . . kww 'βṯ'myδpr[m] (6) . . . . (wy)δβz 'ṯy nwy[.] (7) . . . . wysṯ'w kwn' 'ṯ[y] (8) . . . . c nyy nm(') (9) . . . . . ṯ oo 'rṯy xw'q(r) (10)]kṯmyy pr (11) .]r 'ṯy x'n(') (12) (mzyx) (wyδ')β 'ṯy ryṯry['] (13) . . . . .cyk 'sṯy o '(r)[ṯy] (14) . . . .'w'ṯ oo 'ṯyh̲ (15) (xw')[qr kw] w'xšyk 'ṯ[y] (16) (cyṯ)[yy s']r w'nw (17) (wysṯ'w) kwnd' *oo* kṯ (18) (c'nw) wβ'ṯ 'ṯy cymyδ (19) smwṯr(')[b] pww wyδ'(β) (20–1 *orange ink*) (20) [. . . . . p]ṯs'r [(21) . . . (*Verso*) (22) 'ṯyš[w] '['s]mk'm ['ṯy] (23) [δy]myδ s[m](w)[ṯ](r)yk c(y)[ṯy] (24) [p]wšy kwn'm oo 'rṯyh̲ (25) c'nw viiimyk myδyy mwnw (26)[w]yst'w kwn'' oo pṯs'r (27) xyδ ywnyδ zwrnyy 'ṯy (28) pc'w' mnc'y oo ('rṯy) (29) xw'qr δn z'ṯyy ('ṯyh̲) (30) ṯ'wndyy γznyy γr[']m[yy] (31) 'pryw p[ww wyδ'β] (kww) (32) [z]mb s'r nyjyy oo ('rṯy) (33) m'γ'z šm'r'k(yn)[c] (xrṯ) ! (34) [p'](δy) 'ndwxcn'k ('wšṯ'ṯ) (35) kṯ c'nw wβ'ṯk'm (prw) ! (36) wysṯ'w ky kδ'rm oo (37) δβ'ṯ c'(nw) (x'n') (s'r) (38) [p](nd)[d] β'wn 'rṯymyy δ(wγṯ)['] (39) pcp'ṯ pyrnm [pṯycyy] (40) 'ys'ṯ oo 'rṯy (c'nw) (41) [. . . .]k s'r pnd [β'wn] (42) [pṯ]s'r (γryw) ! (qncyk) ! [e]

آوانوشت متن سغدی

1) (روی صفحه).... *δəβ*azat ni*γ*ā*δ*ā *β*rǟ

2) ati wistāw wistāw

3) xē*δ* zwarnē anč āyāt ati

4) māx zraxsēm.. (a) rti

5) ... kō a*β*d(a)mēθ parm

6) ... wi*δβ*azatē nawē

7) ... wistāw kunǟ ati

8) ... č nē nama

9) ... t.. (ə)rti xwākar

10) kat-mē par

11)... r ati xānā

12)... mazēx wi*δ*ā*β* ati rītaryā

13) ... čīk asti. (ə)rti

14) ... āwat ati

15) xwākar kō wāxšīk ati

16) čītē sār wānō

17) wistāw kunda .. kat

18) čānō u*β*āt ati čimē*δ*

19) smudra pū wi*δ*ā*β*

20) ... pat-sār

21) ... (پشت صفحه)

22) ati-šō āsam kām ati

23) *δ*imē*δ* smudrīk čītē

24) zōšē kunam .. (ə)rti

25) čānō aštmīk mēθī munō

26) wistāw kuna .. pat-sār

27) xēδ yōnēδ zwarnē ati

28) pačāwā mančāy .. (ə)rti

29) xwākar δan zātē ati

30) tāwandē γazne γrā mē

31) (a)prēw pū wiδāβ kō

32) zamb sār nižāy ... (ə)rti

33) māγāz əšmārākēn xart?

34) pāδē andōxčnāk ōštāt

35) kạt čānō uβāt kām paru?

36) wistāw kē əkθāram...

37) δβāt čānō xānā sār

38) pand βāwān (ə)rti-mē δuγda

39) pačpāt pirnam patiče

40) ēsāt .. (ə)rti čānō

41) ... k sār pand βāwān

42) pat-sār γrīw? kančīk?

پی‌نوشت‌ها

1. W.B. Henning, "sogdian Tales" BSOAS, 1945, 487.

۲. به‌طور کلّی، بیشتر متن‌های موجود سغدی، مذهبی و متأثّر از دین‌های بودایی، مانوی و مسیحی است. از این روی، متن‌های سغدی را به‌سه گروه سغدی بودایی، سغدی مانوی و سغدی مسیحی تقسیم می‌کنند. برای توضیح بهتر دربارهٔ زبان سغدی: ← زهرهٔ زرشناس، «یک داستان سغدی»، مجلّهٔ چیستا، سال ۴، ش ۵، دی‌ماه ۱۳۶۵، صص ۳۲۲ـ۳۲۵.

3. W.B. Henning, op. cit, P. 471-2.

۴. کارل گوستاویونگ، **انسان و سمبولهایش**، ابوطالب صارمی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲ ش، صص ۲۰۸-۲۱۰.

۵. سیّد ابوالقاسم انجوی شیرازی، **قصّه‌های ایرانی** (گردآوری و تألیف) ۲ جلد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۲ ش.، ج اوّل، صص ۸ـ۱۳.

۶. همان، ج دوم، صص ۱۶۱ـ۱۶۶.

۷. **داستانهای ملل**، تحت نظر صبحی مهتدی، نشریهٔ انجمن روابط فرهنگی ایران و شوروی، صص ۱۶۳ـ۱۶۸.

۸. در این داستان گرچه همان مسألهٔ قدرت عشق برای به‌زانو در آوردن نیروی شیطانی مطرح است، ولی ساختار قصّه کاملاً متفاوت می‌نماید. به‌این ترتیب که پدری برای رهایی از چنگال مرگ تسلیم این شرط می‌شود که هرگز یگانه پسرش را داماد نکند. در شب عروسی پسر، عزرائیل عهد فراموش شده را به‌یاد پدر می‌آورد و در اِزای پیمان‌شکنی، جانِ پسر را می‌خواهد. در مقابل زاری و التماس میهمانان، مرگ می‌پذیرد که به‌جای دامادِ جوان، جان هر که را داوطلب باشد، بگیرد. نخستین داوطلب پدر است، امّا نزدیکی مرگ و هیبت عزرائیل او را به‌عقب‌نشینی وامی‌دارد. مادر بزرگ داماد و عروسِ جوان داوطلبان بعدی‌اند که پس از اوّلین ضربهٔ عزرائیل به‌قلبشان با التماس از مهلکه می‌گریزند. در این هنگام، دخترک فقیری که فرزند مستخدم آن خانه و همبازی دوران کودکی داماد بوده است، از مرگ می‌خواهد که جان او را به‌جای دامادِ بگیرد و شجاعانه سه ضربهٔ مرگبار عزرائیل به‌قلبش را تاب می‌آورد. از آنجا که هیچکس در جهان پس از سومین یورش مرگ زنده نمی‌ماند، عزرائیل عاجزانه اقرار می‌کند که حتّیٰ مرگ هم در برابر نیروی عشق دخترک ناتوان است و آنگاه مجلس را ترک می‌گوید. داستان با ازدواج دامادِ جوان و دختر فداکار پایان می‌پذیرد.

۹. **کتاب مقدّس** (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه از زبانهای عبرانی و کلدانی و یونانی به‌فارسی، چاپ انجمن پخش کتابهای مقدّس در میان ملل، ۱۹۶۶م.، صص ۶ـ۳۹۵.

۱۰. ویرژیل، انه‌اید، ترجمهٔ میرجلال‌الدّین کزّازی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۹ ش.، ص ۵۰۸.

۱۱. همانطور که گفته شد، متن‌های سغدی به‌سه‌گروه بودایی، مانوی و مسیحی تقسیم می‌شوند. هر یک از این سه دسته نوشته را به‌خطّ خاصّی نویسانده‌اند. برای مثال، متن‌های سغدی مسیحی را به‌خطّ سریانی سرنجیلی، متن‌های سغدی مانوی را به‌خطّ مانوی (اختراع شده توسط شخص مانی)، و سرانجام متن‌های سغدی بودایی را به‌خطّ ثالثی نوشته‌اند که خطّ اصلی سغدی یا خطّ ملّی سغدیهاست و اکنون به‌نام «خطّ سغدی» شهرت دارد. برای توضیح بیشتر ← ای.ام.اورانسکی، مقدّمهٔ فقه‌اللّغهٔ ایرانی، ترجمهٔ کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۸، متن صص ۱۹۶ـ۲۰۵.

۱۲. نقطه‌چین نشانهٔ افتادگی در متن اصلی است.

۱۳. احتمالاً با -θwaz اوستایی ارتباط دارد که به‌صورت مضارع التزامی به‌کار رفته است.

۱۴. برای حفظ امانت کوشیده‌ایم برگردان واژه به‌واژهٔ پارسی مطابق متن سغدی باشد و عبارت روان‌تر را داخل نشانهٔ (=) آورده‌ایم.

۱۵. هنینگ: واژهٔ wyδβz احتمالاً از -θwaz اوستایی و معنای عبارت چنین است: «او وی را تحت فشار قرار داد»: ←

W.B. Henning, *op. cit*, p. 472.

۱۶. نشانهٔ < > برای واژه‌های افزوده بر متن اصلی اختیار شده است.

۱۷. هنینگ واژهٔ wšy را به‌صورت [P]wšy بازساخته و آن را با کلمهٔ pušī ترکی اویغوری به‌معنی «پیشکشی» معادل دانسته است. وی اضافه کرده که این واژه در هیچ متن سغدی به‌کار نرفته است. در اینجا واژه را به‌صورت [z]wšy به‌معنای «قربانی» باز ساخته‌ایم: ←

ibid, P.472, n.2.

۱۸. هنینگ این واژه را حدس زده و با علامت سؤال خوانده است: ←

ibid, P.472, n. 2.

داستان دختر یفتاح

یفتاح (خداوند آزاد می‌کند) از قضات بنی‌اسرائیل پسر جلعاد از زن زانیه که برادران شرعی‌اش به‌واسطهٔ این مطلب وی راکینه ورزیده از خانهٔ پدر بیرون کردند و (او) در اراضی طوب سکونت ورزید. جمعی از بیکاران و بیعاران به‌دور وی فراهم شدند و چون در میان اسرائیل و عمّون جنگ شد، مشایخ جلعاد خواستند که وی را پیشوای خود سازند و با وجودی که اوّلاً به‌واسطهٔ بدرفتاری سابق ایشان از ریاست ابا کرد، بالاخره پذیرفت که رئیس ایشان باشد. خلاصه چون کار بدینجا کشید، خواست که مطلب را به‌مخابره به‌انجام رساند و بعد از آنکه کامیاب نشدن خود را واضح دید، بنای جنگ نهاده، قبل از شروع نذر کرد که اگر خداوند وی را نصرت دهد، هنگام مراجعت هر کس را که اوّل بدو برخورد، قربانی سوختنی از برای خداوند تقدیم کند.

از آن پس بنای جنگ گذارده بنی عمّون را شکست داد. و چون مراجعت می‌کرد، دختر یگانهٔ وی با دف و دایره‌ای برای ملاقات پدر بیرون شد. یفتاح از مشاهدهٔ این مطلب لباس خود را دریده، دختر را از ماجرا مطّلع ساخت. دختر در نهایت حلم قبول کرده، بعد از دو ماه وی را به کوهستان فرستاد تا برای بکریّت خود زاری نماید و غم خورد و بعد از مراجعت (او)، یفتاح نذر خود را وفا کرد. و این مطلب عادت دختران اسرائیل شد که هر سال چهار روز برای دختر یفتاح عزاداری کنند.

افسانهٔ سلطان مار

یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. یک خارکنی بود سه تا دختر داشت و هر روز خار می‌برد و می‌فروخت. یک روز که خارها را آماده کرده بود و می‌خواست بیاورد، دید ماری روی خارها کلچه و چنبر زده است. خارکن ترسید و می‌خواست فرار کند که مار به‌زبان آمد و گفت: «از من نترس. من از تو چیزی می‌خواهم. می‌دانم که سه دختر داری، باید یکی از آنها را به‌من بدهی وگرنه نمی‌گذارم خار ببری و ترا می‌گزم».

پیرمرد خارکن با حالتی غمناک به‌راه افتاد و رفت به‌خانه‌اش و دستش را بغلش گرفت و به‌فکر فرو رفت. دختر بزرگتر آمد و گفت: «بابا چه شده است. چرا امروز خار نیاوردی برایمان نان بخری؟» خارکن گفت: «دختر دست به‌دلم نگذار». گفت: «چه شده؟»، گفت: «امروز ماری را دیدم. به‌حرف آمد و گفت: یکی از دخترهایت را به‌من بده. آیا تو حاضری زنش بشی؟»، دختر بزرگ برگشت توسری زد به‌سر باباش و گفت: «چی؟ من بروم زن مار بشوم، صد سال». و دختر وسطی هم مثل اوّلی جواب داد. ولی دختر کوچکه مهرنگار آمد و گفت: «بابا چه شده، چرا گریه می‌کنی؟»، پیرمرد خارکن گفت: «دخترم دست به‌دلم نذار». مهرنگار گفت: «خواهرهایم تو را اذیّت کردند؟»، گفت: «نه». گفت: «آخه به‌من بگو شاید بتوانم دردت را درمان کنم». پیرمرد خارکن قضایا را نقل کرد و مهرنگار گفت: «بابا من حاضرم. برو و خبر بده». پیرمرد بلند شد و صورت دخترش را بوسید و رفت بیابان که خارهایش را بیاورد. رسید و دید هنوز مار آنجا روی خارهایش است. مار گفت: «هان پیرمرد چه کارکردی؟»، گفت: «دخترم مهرنگار قبول کرد». گفت: «پس خارها را بردار و برو و نزدیکی‌های غروب توی اتاق باش و اگر دیدی آسمان ابری است، بدان که من دارم می‌آیم و اگر دیدی هوا آفتابی است، بدان که چهل شتر جهاز می‌آورند». پیرمرد خارکن هیزم را برداشت و فروخت و مقداری نان خرید و آمد خانه و نزدیکی‌های غروب دختر بزرگه را فرستاد و گفت: «برو ببین هوا چطوره؟»، رفت و آمد گفت: «هوا ابری است». بعد از چند ساعتی دختر وسطی را فرستاد و

گفت: «برو ببین هوا چطوره؟»، رفت و آمد گفت: «بارانی است». و بعد از چند ساعت مهرنگار را فرستاد. مهرنگار گفت: «هوا آفتابی است و چهل شتر دارند به‌طرف خانهٔ ما می‌آیند». پیرمرد خارکن دو تا از دخترهایش را در اتاقی گذاشت و گفت: «بیرون نیایید» و *مهرنگار* را در اتاقی کرد و گفت: «خودت را آماده کن، الآن مار می‌آید». دوتا خواهرهای *مهرنگار* خندیدند که شوهر مگر نیست که رفت با یک مار عروسی کرد. خواهر بزرگتر گفت: «شب هنگام برویم و ببینیم مار چه کار می‌کند». *مهرنگار* لباس عروسی به‌تن منتظر مار بود. دید ماری از لای در آمد تو و اتاق را دوری زد و به‌شکل آدمیزاد شد. دید جوان بسیار خوشگل و زیبایی است که به‌ماه می‌گوید در نیا که من هستم. *مهرنگار* گفت: «شوهر من یک مار است و تو نیستی، برو بیرون الآن اگر تو را ببینند، بیچاره می‌شوی». پسره خندید و گفت: «من همان مارم و اسمم *سلطان مار* است و در طلسم هستم و فقط شبها می‌توانم از جلد خود بیرون بیایم...»

آ.آ. فریمن
لیلا عسگری

شرحی دربارهٔ اسناد کوه مُغ*
و برگردان دوسند

مفاهیم علمی منابع کشف شده در منطقهٔ سغد باستان، در تاجیکستان بر غنای زبان‌شناسی ایرانی و تاریخ آسیای مرکزی افزود. این منابع در تاریخ علم، نخستین اسناد خطّی در نوع خود هستند؛ سغدی بودن زبان این مدارک تأییدی بر صحّت نظریّات پیشین پیرامون زبان مدارک یافت شده در چین است.

در بهار سال ۱۹۳۳ م. دستنوشته‌هایی به زبان سغدی و نیز سندی به زبان عربی در تاجیکستان در منطقه‌ای به نام کوه مُغ پیدا شد. آ.آ. فریمن *(A.A. Freiman)* با توجّه به عکس‌های ارسالی[1] دستنویس‌ها ثابت کرد که این اسناد به زبان سغدی و خطاب به شخصی بسیار مهمّ و مشهور نگاشته شده‌اند. کشف این اسناد مورد توجّه دانشمندان قرار گرفت. زیرا برای اوّل‌بار، دستنوشته‌هایی به زبان سغدی در خود سغد پیدا شده بود؛ حال آنکه پیش از این، تمام دستنویس‌ها در چین یافت شده بودند. برای تحقیق پیرامون محلّ کشفِ اسناد هیأتی به سرپرستی فریمن به تاجیکستان رفت و در آنجا اسناد را دقیقاً نقد و بررسی کرد و درنتیجه مشخّص شد که نوشته‌ها تا حدود زیادی مربوط به شخصی به نام دیوآشتیچ *(Dēwāštič)* است که القاب اخشید سغد، افشین سمرقند و در بعضی از اسناد لقب خردتر «فرماندار پنجکند» را داشته است. همزمان اسناد دیگری نیز در این منطقه به دست آمد.

در نتیجهٔ کوشش‌ها و پژوهش‌های انجام شده توسط پژوهشگران هیات اعزامی فرهنگستان علوم شوروی (سابق) به طورکلّی ۴۰۰ شیئی مختلف هم کشف شد. این اشیا آنگونه که در مقدّمهٔ کتاب فریمن آمده است، عبارتند از: پوست، سفال، ابزارهای جنگی و خانگی، ۶ سکّه که یکی از آنها نقره و بقیه مس‌اند و نیز ۸۱[۲] دستنوشته که ۲۵ سند آن بر روی کاغذ، ۳۳ سند برروی پوست و ۲۳ سند دیگر بر روی چوب نوشته شده‌اند. یکی از اسناد پوستی قطعهٔ بسیار کوچکی است که تاکنون توصیف نشده است و ۲ سند پوستی نیز به زبان عربی است که براساس مشاهدات و بررسی و.آ. کراچکفسکی *(V.A. Krachkovskii)*، هر دو بخش‌هایی از یک سنداَند. ۸ دستنوشته به زبان چینی است که پشت ۵ تای آنها متن سغدی وجود دارد. بقیّهٔ اسناد به زبان سغدی است. تمام دستنویس‌ها در کتاب فریمن معرّفی شده‌اند. اکنون کاملاً مشخّص است که کشف این منابع در کوه مُغ برای تاریخ آسیای مرکزی و زبان‌شناسی ایرانی از چه اهمیّتی برخوردار است. زبان این اسناد حدوداً مربوط به ربع اوّل قرن هشتم، یعنی هنگامی است که اعراب آسیای مرکزی را تسخیر کرده بودند. تحلیل درخشان سند عربی توسط ای. یو. کراچکفسکی (I. Yu. Krachkovskii) و بررسی مجموع اسناد کوه مُغ آرشیو کاملی از وضعیّت دهقانان (زمینداران) آن دوره راکه پیرامون دیوآشتیچ گرد آمده بودند، در اختیار ما می‌گذارد.

براساس بررسی فریمن این اسناد حداقل شامل دو مضمون‌اند. نامه‌ها و مکاتبات بازرگانی و اقتصادی که اکثراً متعلّق به آرشیو دیوآشتیچ پادشاه سغد و فرماندار پنجکند (مقتول به دست اعراب در سال ۷۲۲ یا ۷۲۳) است.

در اسناد کوه‌مُغ دیوآشتیچ خود را "sγwδyk MLKᵓ sm'rkn i MR'y δywᵓštyč" می‌نامد، به معنی پادشاه سغد و سرور سمرقند دیوآشتیچ. اطرافیانش نیز وی را با همین عنوان می‌خواندند و او را می‌ستودند. در برخی اسناد لقب وی خُردتر (sγwδyk MLK' δyw'štyč = پادشاه سغد دیوآشتیچ) است. فریمن می‌پندارد که گاهی در این لقب‌ها هزوارش 'MLK جانشین γwβw می‌شود. این تبدیل بیشتر در متن نامه‌ها خطاب به γwβw δyw'štyč به چشم می‌خورد. و. و. بارتولد *(V.V. Bartold)* در مقالهٔ:

"Die alttūrkischen Inschriften und die arabischen´Quellen", St. Pétersb., 1899, p. 11

از قول یعقوبی (ج ۲، ص ۳۴۴) آورده است که لقب اخشید غورک (Qūrak) با MR'y و MLK' لقب دیواَشتیچ در اسناد کوه مُغ یکسان است. معادل سغدی هزوارش MLK' معمولاً γwt'w «خداوند، شاه، سرور» است. در متون سغدی سه واژه با مفهوم «پادشاه» وجود دارد که تفاوت معنایی میان آنها برای ما محسوس نیست. این واژگان به صورت اخشید (در منابع عربی ـ سغدی ـ مانوی) xšyδ و نیز γwt'w و γwβw آمده است. از آنجا که MLK' به شکل هزوارش وارد زبان‌های ایرانی شده و سپس به عالم نوشتار راه یافته، هر واژه‌ای با معنای پادشاه می‌تواند مطابق با مفهومی که این واژه در زبان آرامی داشته است، باشد.

در نامه‌های سغدی که رایخلت (*H. Reichelt*) به چاپ رساند، واژهٔ MR'y به چشم می‌خورد(۳). رایخلت در سطر ۶۲ نامهٔ II، در صفحهٔ ۱۸ در پایان نامه، آنجا که به تاریخ اشاره می‌رود، آورده است:

'XRZY ZNH δykwh krt 'ykzy čyrδw''n MR'y 10-3 srδ wm'tw

«... و این نامه نوشته شد، هنگامی که سرور čyrδw''n ۱۳ سال بود»(۴).

دربرگردان نویسنده آمده است:

"Dieser Brief wurde verfertigt, als 13... Jahre warenn.

نویسنده با تعیین čyrδw''n به عنوان اسم در انتقال واژهٔ mr'ÿ که پس از čyrδw''n قرار گرفته با دشواری مواجه شده است. گفتنی است واژهٔ آرامی که در فهرست هزوارش‌های پهلوی به صورت MRWH آمده، x^{v}adāy به معنی «شاه و سرور» است. حال مشکل بتوان گفت که این کلمهٔ سغدی از آرامی گرفته شده یا فقط هزوارش یک واژهٔ سغدی است؟ یعقوبی لقب غورک را به صورتِ «افشین سمرقند» آورده است که دقیقاً با sm'rknδč MR'y اسناد کوه مغ آنجا که mr'y مطابق واژهٔ «افشین» است، برابری می‌کند. تطابق کامل این دو لقب و آنچه در بالا از قول رایخلت čyδw''n mr'y نقل شد، تقریباً تعیین واژهٔ MR'y را برای افشین قابل پذیرش می‌سازد. این واژه هم اکنون در زبان آسی به معنی «مالک، صاحب» ـ Qfsin ـ لغت زنده‌ای است که با کلمهٔ سغدی افشین برابری می‌کند. تطابق لقب‌های

غورک و دیوآشتیچ در هر حال باید به موقعیّت خاصّ این دهقان در محیط اشرافی سغد اشاره داشته باشد. شاید اسناد کوه مُغ بتوانند نقش وی را دقیق‌تر از آنچه تاکنون با تکیه بر منابع عربی به دست آمده، روشن سازند. در این اسناد به جز دیوآشتیچ از اشخاص دیگری نیز نام برده شده است:

trγwn, ywδγšytk, γwstr, γ³γs³č, ³spt³k, γmyr prm'nδ'r 'wttw, rtyprn, 'rtγwšt,...

به طورکلّی اسناد کوه مُغ شامل سندهای حقوقی، حسابداری، انواع رسید و مکاتبات بازرگانی دیوآشتیچ و اطرافیان وی و نیز سندهایی پیرامون اجارهٔ زمین، مالیات و عقدنامهٔ ازدواج است. در میان این دستنویس‌ها آثار ادبی موجود نیست.

این اسناد نخست بار در «مجموعهٔ سغدی[5]» چاپ فرهنگستان علوم شوروی (سابق) در سال ۱۹۳۴ به عنوان آثار تاریخی و زبانی به دست آمده درکوه مغ - ساحل چپ رود زرافشان - چاپ، شرح و بررسی شده‌اند. پس از آن در سال ۱۹۶۲ م. فریمن به خواندن و ترجمهٔ برخی از اسناد تاریخ‌دار سُغدی که به مسائل اقتصادی ارتباط داشت، پرداخت و همچنین به چاپ متن‌های اقتصادی و نامه‌هاکه شامل فرمان‌های دیوآشتیچ است، و نیز تقویم سغدی همّت گماشت. وی ۱۳ متن را منتشرکرد. این آثار، به‌اضافهٔ مقالاتی که در «مجموعهٔ سغدی» انتشار یافته بودند، در نخستین سری اسناد کوه مُغ به چاپ رسیدند. دومین سری مدارک مربوط به مکاتبات حقوقی و نامه‌هایی است که خواندن، ترجمه و تفسیر آنها توسط «و.آ. لیوشیتس» (V.A. Livshits) صورت پذیرفته است[6]. مطالعه، برگردان و تفسیر سری سوم از مجموعه اسناد کوه مُغ را، که شامل مدارک اقتصادی (بازرگانی) است، «م.ن. باگالیوبف» *(M.N. Bogoliubov)* و «ای. اُ. اسمیرنوا» *(I.O. Smirnova)* بر عهده گرفتند[7].

در میان مجموعهٔ اسناد، مدارک تاریخ‌دار نجومی و تقویمی توجّه زیادی را به خود جلب کرده است. این اسناد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک دسته از آنها سال‌های دیوآشتیچی را به همراه ذکر ماه و روز آن می‌نماید و دستهٔ دیگر تنها به معرّفی روز و ماه این سالها می‌پردازد. از مجموعهٔ اسناد یاد شده می‌توان به عنوان منابع درجه اوّل برای توصیف و شناخت تقویم سغدی بهره جُست. بیشتر این

دستنویس‌ها عبارتند از: یادداشت‌های کوتاه پیرامون قیمت محصولات کشاورزی، صدور پوست، مجموع درآمدهای نقدی و غیره که بر روی پوست و چوب ثبت شده‌اند. این اسناد به طور غیرمستقیم شرایط اقتصادی آن روزگار را به تصویر می‌کشد.

برای آشنایی بیشتر با مدارک مذکور دوسند از مجموعهٔ اسناد کوه مُغ، با توجّه به برگردان و توضیحات متن روسی، به فارسی درآمده و ارائه می‌شود. این دستنویس‌ها، سندهای A10 و A8 از مجموعهٔ اسناد تاریخ‌دار اعلام وصول wγšmryk «وغشمریک» از knč'k «کنچاک» و prm'n δ'r'wtt «فرماندار اوت» است. برگردان فارسی این اسناد براساس قرائت تازه‌تر با گالیوبف و اسمیرنوا۱ در سری سوم مجموعهٔ اسناد کوه مُغ صورت گرفته و در کنار آن قرائت لیوشیتس (سند A10 سری دوم اسناد کوه مُغ) و فریمن (سند A8 سری اوّل اسناد کوه مُغ) نیز ارائه شده است.

منابع و پی‌نوشت‌ها

* شرح اسناد کوه مُغ، ترجمه و تلخیص مقدّمهٔ کتاب فریمن است به نام:
A. A. Freiman, *Opisanie, publikatsii i issledovanie* dokumentov s gory Mug, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 1, Moskva, 1962.

۱. عکس‌های گرفته شده از اسناد کوه مُغ در پترزبورگ در دانشکدهٔ ملل آسیا به صورت آلبوم، زیر عنوان "Corpus inscriptionum iranicarum" حفظ و نگهداری می‌شوند.
۲. در ژوئیهٔ سال ۱۹۳۴، ۸ دستنوشتهٔ سغدی دیگر بر روی پوست به فرهنگستان علوم تاجیکستان تسلیم شد.

3. H. Reichelt, Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. In Umschrift und mit Übersetzung hrsg. von Reichelt., Teil II. Die nichtbuddhistischen Texte. Mit 9 Taflen und Nachtrag Zu den buddhistischen Texten, Heidelberg, 1931.
۴. مقصود این است که از زمان پادشاهی او ۱۳ سال می‌گذرد.
5. *Sogdiiskii sbornik. Sbornik statei o pamyatnikakh Sogdiiskogo yazyka i kul'tury, naidennykh na gore Mug u Tadzhikskoi SSR*, Leningrad, 1934.
6. V. Livshits, *Yuridicheskie dokumenty i Pis'ma*, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 2, Moskva, 1962.
7. M. Bogolyubou, *O. Smirnova, khozyaistvennye dokumenty*, Sogdiiskie dokumenty s gory Mug 3, Moskva, 1963.
۹. قریب، بدرالزّمان، فرهنگ سغدی، تهران: فرهنگان، ۱۳۷۴.

سند A10*

سند A10 را بر روی پوست نویسانده‌اند. این سند مستطیل شکل است و پایین آن اندکی باریک شده است. اندازهٔ سند ۱۴-۱۲×۱۰-۸/۵ سانتیمتر و در ۱۱ سطر است. نیمی از سطر ۱۰ بر اثر ساییدگی از میان رفته و بین سطرهای ۹ و ۱۰ نیز یک بریدگی بیضی شکل در اندازهٔ ۲×۱/۵ سانتیمتر به چشم می‌خورد که هنگام دبّاغی پوست ایجاد شده است.

برگردان فارسی

حرف نوشت سغدی	
1) rty βyrw 'zw ZNH wγšmryk	۱) و دریافت کردم من، وغشمریک(۱)
2) MN knč'k(2)(?) 10 'βzynčh(3) ZY	۲) از کنچاک چرم ۱۰ بزو
3) Pnč γ'w črm čw rynč'kkw(4)	۳) پنج گاو، چه (هم) کوچک،
4) čw RBkw Zy 'yw γr' črm	۴) وچه (هم) بزرگ، و یک پوست خر.
5) rty ZNH n'm'kt 'δ'w mγwnt	۵) و این سندها(۵) ـ دو سند یکسان(۶)،
6) rty MN 'yw wγšmryk	۶) از آنها یکی (را) وغشمریک
7) δ'rt ZY 'yw knč'k	۷) در اختیار دارد، یکی (را) کنچاک.
8) ZKn γwβw δyw'štyč	۸) از آن(۷) شاه دیوآشتیچ
9) 10+1 srδ 'γ(9)m'γy βγk'nyč	۹) ۱۱ سال است (گذشته است)، ماه فغکان.(۸)
10) rty 'yδ ''wzn'k(10) npšt(11)	۱۰) و این سند نوشته شده
11) γypδ	۱۱) خود (به دست خطِ خود وغشمریک)(۱۰)

* از استادانم سرکار خانم دکتر بدرالزّمان قریب و سرکار خانم دکتر زهرهٔ زرشناس که برگردان فارسی این دو سند را خواندند و نظرات اصلاحی ارائه دادند، سپاسگزارم.

پی‌نوشت‌های سند A10

۱. لیوشیتس: wγšmryk=wγašmarīk اسم و ترجمهٔ کلمه به کلمهٔ آن «خوش اندیش، خوش فکر» (یعنی: خوشبخت و خوش اقبال) است؛ بخش اوّل آن -wγš «= شادمانی، خوشحالی»، بودایی -γwš'، مانوی -wγš (MG, 1212)، و بخش دوم - فعل -mar «= شمردن، اندیشیدن» (نک E. Benveniste, JA, 1934, p 186) و پسوند yk - < - yaka (i)* ـ. واژهٔ wγašmarīk در دیگر اسناد کوه مُغ با املاهای گوناگونی آمده است: γwšmryk' (B-5، سطر ۴، ۸، ۱۱؛ A-8 سطر ۶؛ A-4 دو سطر ۳، ۷، ۱۳ و پشت سطر ۱) γšwmryk' (A-4 دو سطر ۶، ۹، ۱۱) wγšmryk' (B-5 سطر ۱۵). فریمن نیز معتقد است این واژه اسم و به معنی «حسابدار» است و آن را از ایرانی کهن -xšmar* (VDI, 1940, N.1, p 100) می‌داند. امّا سغدی -γšwm'، -γwšm'، -wγšm' و -wγšm نمی‌تواند از گروه ایرانی کهن -xšm* باشد. سند B-3 تأییدی بر صحّت مفهوم wγšmryk به عنوان اسم خاصّ است، زیرا در سند مذکور این اسم پیش از لقب w'zypt'' «= میراب» آمده است. قس. بودایی w'z''p «= آبِ برکه»، w'zh'' «= برکه، آبگیر»، مانوی wzyy'' «= آبگیر، برکه (حوض)»، āvāza «= برکه، باتلاق». در حدودالعالم (آوازهٔ بیکند)، ارمنی avazan «= استخر، برکه»، آسی awazyn «= سدّ بستن بر رود»، awazt «= سدّ، بند» (نک):

W.B. Henning, Sogdica, p 51; BSOAS, XI, p 471 ff; H. W. Bailey, BSOS, VI, p 593; Tphs 1945, p 4; V. Minorsky, Hudūd al'Ālam, p 185; V.I. Abaev, (ESO ya, 85-86).

۲. باگالیوبف، اسمیرنوا: k'č'k، k'čnk، krč'k، knč'k اسم(؟) بیانگر نوعی شغل است (؟) و نیز احتمال دارد βyč'k «= پزشک» باشد، قس. شیوهٔ نوشتار اوّلین حرف در واژهٔ kyr'/βyr' در سند Nov 1 نیز قس. knč'kt صورت جمع knč'k «= کنیزک، دختربچّه» یا βyč'kt صورت جمع βyč'k «= پزشک» در سند A16 سطر ۷.

۳. لیوشیتس βzynch' (یا βzy'čh') «= (چرم) بز»، قس سغدی مسیحی -bz «= بز» (bzyšt «= بزها»، STI, 22; 24, I)، یغنابی vuz، خوارزمی βz' «= بز»، βznyk' «= گاو نر»، ختنی سکایی -buysīña «= بز».

۴. باگالیوبف، اسمیرنوا: γynč'k «= کوچک» به معنی کم‌سن متضاد با بزرگ به معنی

بزرگسال (قس 124 و 39 و VJ). در این رسید صحبت پیرامون پوستِ حیوانات جوان و بزرگسال است.

۵. باگالیوبف، اسمیرنوا: نامه.

۶. در میان رسیدها برخی نسخه‌ها به هم شبیه‌اند، مانند نسخهٔ A10 با نسخه‌های B9 (سطر ۹-۸)؛ B5 (سطر ۱۲-۱۰). در هر سه سند عبارت... rty ZNH n'm'kt «= و این سند، دو (سند) یکسان» آمده است. این دو سند متعلّق به رسید دهنده و گیرندهٔ رسید است.

۷. باگالیوبف، اسمیرنوا: «به شاه دیواَشتیچ».

۸. $\beta a\gamma$akānīč «= فغکان»، ماه هفتم تقویم سغدی.

۹. لیوشیتس: γ' «= است»، فعل سوم شخص مفرد زمان حال ـ فعل اسنادی و تنها در اسناد تاریخ‌دار از آن استفاده شده است.

گرشویچ: γ' «= بود» را صورت دیگر واژهٔ "z (فعل ماضی سوم شخص مفرد) می‌داند.

۱۰. لیوشیتس: "wzn'k «= (سند) یکسان؛ (نسخهٔ) همانند، -"w از -hāma، قس. "wr$^{\circ}\delta$k در سند A14 سطر ۱۸؛ -zn'k- از žnā (اوستا xšnā) قس. 'wrn'zn'k در سند B4، سطر ۷، بودایی (')zn'kh «= آگاهی»، مانوی bjn'h «= نشانه».

نک Sogdica ،pp. 48-49؛ MG 204.

باگالیوبف و اسمیرنوا واژهٔ "wzn'k را به همین شکل در متن ترجمه آورده‌اند و آن را از ـ "wtzn'k «= یکسان، همانند» ـ نوعی سند که در ۲ یا ۳ نسخه و حتّیٰ بیشتر تهیّه می‌شود، می‌دانند.

۱۱. لیوشیتس این واژه را 'wtt خوانده و سطرهای ۱۰ و ۱۱ را چنین قرائت و ترجمه کرده است:

۱۰) و این سند یکسان	10) rty $^{\circ}$yδ "wzn'k 'wtt
۱۱) متعلّق به (شخص) (فرماندار) اوت است.	11) γypδ

برگردان فارسی سند A8

سند A8 بر روی پوست نوشته شده و اندازهٔ آن ۷/۷۵×۹/۵×۱۱/۷۵ سانتیمتر و شامل ۹ سطر است.

حرف نوشت سند A8

۱) از آن شاه پنجه (پنجکند)	1) ZKn pnčy MR'Y
۲) دیو آشتیچ	2) δyw'štyč
۳) هشت سال است (= هشت سال می‌گذرد)	3) 'št srδ ''γ[1]
۴) ماه نیسن[۲]	4) myδ nysnyč
۵) خور روز[۳]	5) myδ γwr rwč
۶) و دریافت کرد وغشمریک[۴]	6) rty βyr 'γwšmryk
۷) از فرماندار	7) MN prm'nδ'r
۸) اوت ۴۳	8) 'wtt[5] 20+20+3
۹) پوست وچه پوست بره	9) pwst čw w'ry'k[6]

پی‌نوشت‌های سند A8

۱. دربارهٔ این واژه نک پانویس ش ۹، (سند A10).

۲. nisān و nisan «نیسان» (بیرونی: نیسن)، ماه سوم سال سغدی.

۳. xwar-rōč، xur rōč «خور (خیر) = روز خورشید» (بیرونی: خویر) روز یازدهم ماه.

۴. دربارهٔ این واژه نک پانویس ش ۱، (سند A10).

۵. با توجّه به اسناد کوه مغ Prm'nδ'r 'wtt (فرماندار اوت) یک شخصیّت رسمی است. بعد از دیوآشتیچ تعداد زیادی از اسناد کوه مُغ به این شخص مربوط می‌شود که شامل نامه‌های اشخاص گوناگون به او و نیز او به دیگران از جمله دیوآشتیچ است. فریمن آن را صورت جمع 'wt همان 'wt'k «= محلّ، جا، ناحیه» می‌داند و سطرهای ۷ و ۸ را با تردید چنین ترجمه می‌کند:

«از فرماندار سرزمین‌ها؟».

۶. باگالیوبف، اسمیرنوا معتقداند که کاتب این سطور احتمالاً حرف ربط čw را پیش از واژهٔ پوست (pwst) در مقایسه با دیگر اسناد کوه مُغ چون A4 سطرهای ۵ و ۶: čw pwst čw w'ry'k، نیز سند B3 سطرهای ۸ و ۹: [čw] pwst čw w'ry('k)h از قلم انداخته است. واژهٔ w'ry'k از -w'r «= بره» و پسوند -y'k به معنی پوست بره با بافت متن مطابقت می‌کند، نیز قس. خوارزمی wrn(y)k «= بره».

فریمن آن را با تردید 'pw'rβčk «= بی‌نقص» خوانده و این سطر را چنین ترجمه کرده است: ۴۳ پوست بی‌نقص(؟)، لیوشیتس: w'ry('k) را «برگزیده، دست‌چین» معنی کرده است.

تیمور قادری

متن‌های اخلاقی ـ اندرزی در زبانهای ایرانی میانهٔ غربی و شرقی

از جملهٔ نُکات قابل توجّه در متون فارسی میانه غربی (= پهلوی) و فارسی میانهٔ شرقی (= سُغدی) وجود متن‌های اندرزی ـ اخلاقی در آنهاست. امّا نباید از نظر دور داشت که میان متون مذکور تفاوتهایی هم وجود دارد. همچنان که از عنوان مقاله برمی‌آید، در این زبانها بخش قابل توجّهی از متن‌ها به مباحث اخلاقی ـ اندرزی و بایدها و نبایدها اختصاص یافته است. هُشدار به مردم در مورد پرهیز از پلیدی‌ها و بدیها و روی آوردن به کارهای نیک و شایسته از مشخّصه‌های بارز این متون است.

* * *

نخستین اختلاف در شیوهٔ نوشتاری این متون این است که نوشته‌های اخلاقی در سُغدی داستان‌گونه بیان شده است؛ در حالیکه شیوهٔ نوشتار در متون پهلوی به صورت تجویز و دستور و گاه به شکل پرسش و پاسخ ارایه شده است. برای آنکه زیاد از مطلب دور نیافتیم و سُخن در حدّ معقولی قرار گیرد؛ از میان متن‌های اخلاقی ـ اندرزی پهلوی به چند متن شناخته شده از جمله «مینوی خرد»، «*اندرز پوریوتکیشان*»، و «*اندرز آذربادامهراسپندان*» و چند متن دیگر از این دست می‌پردازیم و از متون سُغدی، داستانهای کوتاه از بین متن‌های سُغدی بودایی و

مانوی را مورد توجّه قرار می‌دهیم. در این متون به موضوعهای چندی از جمله نجات و رستگاری روان آدمی،کار و تلاش و به امور دنیوی پرداختن، به‌دنیا و مال و مکنت آن تکیه و اعتماد نورزیدن، تقسیم شبانه روز به امور مُهمّ و بالاخره یکدل و یک زبان بودن با اهمیّت نگریسته می‌شود.

نکتهٔ دوم در این باب اینکه از نویسنده یا کاتب متون سُغدی سُخنی به میان نمی‌آید، بر خلاف متون پهلوی که کاتب و نگارنده به‌اندازهٔ متن معروفیّت دارد و نامور است. به دیگر سخن، هر متن اندرزی پهلوی خود منسوب به یکی از بزرگان و یارجال سیاسی ـ دینی عصر ساسانی است.

نکته سوم تکرار و دوباره‌گویی است که در متن‌های اندرزی پهلوی زیاد به چشم می‌خورد، در حالی که چنین امری در متون سُغدی کمتر دیده می‌شود.

نکته چهارم و بسیار مُهمّ اینکه در متون اندرزی پهلوی شیوهٔ گفتار تقریباً یکسان است و تنوّعی در نحوهٔ سخن و موضوعهای مورد بحث به نظر نمی‌رسد، امّا در متون سُغدی کمتر دو متن شبیه به‌هم می‌توان یافت.

نکته پنجم اینکه همهٔ متون اخلاقی در زبان پهلوی بر پایهٔ دین استوار است و درواقع این متون، اخلاقی کاملاً دینی را ترویج می‌کنند. پس تعجّب‌برانگیز نخواهد بود اگر در متون پهلوی مشاهده کنیم که پاداش هر عمل نیک بهشت و پادافره هر کردار زشت و بد دوزخ است. یا اینکه درکتاب «مینوی خرد» به ناگاه سخن از روان آدمیان بعد از مرگ و گذشتن آنها از چینوت پُل می‌رود و ارواح مقدّسان و پاکان در کنار ایزدان وامهراسپندان آرام می‌گیرند و جایگاه ابدی بدکاران در نزد کماله دیوان و اهریمن است. در متون سُغدی اخلاقیّات بر مبنای دین، به همان آشکاری که در متون پهلوی به چشم می‌آید، نیست.

البتّه تردیدی وجود ندارد که اخلاق در این متون در نهایت بـه دیـن و دیـانت بازمی‌گردد. زیرا به طور مثال متن‌های داستانی سغدی مانوی خود متعلّق به دینی است که در منطقهٔ سُغدی زبان آسیای میانه پیروان فراوان داشته است و هم‌چنین است در مورد مُتون بودایی و مسیحی.

در متون پهلوی دین آنقدر در اخلاق نفوذ دارد که اگر براساس کتابِ «بندهش» به‌این امر بنگریم، هر کار نیکی ایزدی و هرعمل پلیدی دیو و دروجی دارد(۱). در

بخشی از این متن پهلوی در مورد کشمکش و مبارزه میان اهورامزدا و اهـریمن و ایزدان و دیوان آمده است:

«... خشم بر (ضدّ) سروش، دروغ میهوخت[۲] بر (ضدّ) راستی، سُخن جادویی بر (ضدّ) مانسرِپاک، فَرِه بود[۳] و بی‌بود (افراط و تفریط) بر (ضدّ) میانه روی که دینِ به‌است، اندیشهٔ بد، گفتار بد و کردار بد بر (ضدّ) اندیشهٔ نیک، گفتار نیک و کردار نیک.

... آژگهانی[۴] بر (ضدّ) کوشایی، بوشاسپ بر (ضدّ) خواب، کین بر (ضدّ) آشتی، درد بر (ضدّ) رامش،... پستی بر (ضدّ) رادی، تباه‌گری بر (ضدّ) آفرینش بخردانه،... دوزخی بودن بر (ضدّ) بهشتی بودن، تبهکاری بر (ضدّ) درستکاری، آشموغی بر (ضدّ) تقویٰ،... ریـمنی بـر (ضدّ) پاکی، پلیدی بر (ضدّ) طهارت، ناخرسندی بر (ضدّ) خرسندی،...»

پندها و اندرزها اغلب شبیه به‌هم هستند. اگر در کتاب مینوی خرد گفته می‌آید: «به دنیا و ثروت (= خواسته) و فرزند امیدوار مباش و بر آنها تکیه مکن»[۵]، همین نصیحت و دستور به صورتی مشابه و یا با اندک تغییری در متون دیگر تکرار می‌شود.

در داستانهای سُغدی گه‌گاه یک نتیجهٔ اخلاقی موردنظر است و شخصیّت‌های مطرح شده در داستان هریک نمادی از عُنصری اخلاقی و یا نمادی از یک قوّه یا قوای روحانی آدمی‌اند. اگر به داستان *مُروارید سُفتار*، که بعداً به آن می‌پردازیم، توجّه کنیم، این نکته بیشتر چهره می‌نماید. آنچه در بالا به اشاره گفته آمد، می‌توان با تفصیل بیشتری چنین دسته‌بندی کرد:

* * *

۱ـ تکیه نکردن بر دنیا و ثروت:

این موضوع در متون اخلاقی پهلوی سخت مورد توجّه قرارگرفته است. دستور این است که مؤمن زرتشتی به دنیای گذرا، ثروت، زن و فرزند تکیه نکرده و بر آن اعتماد نورزد، زیرا مواهب و نعمات گیتی همه ناپایدار و رفتنی است و آنچه می‌ماند جهان مینوی است و تَنِ پسین.

در اندرزنامهٔ «مینوی خرد» آمده است:[۶]

«به هیچ نیکی گیتی تکیه مکن، چه نیکی گیتی همچون ابری است کـه در روز بـهاری می‌آید و به‌هیچ کوه باز نپاید. بسیار گیتی آرای مباش، چه مرد گیتی آرای تباه کنندهٔ مینو باشد. به دارایی و خواستهٔ بسیار تکیه مکن، چه سرانجام همه را بایدت هِشتن، و به پیوند و تخمهٔ

بزرگ تکیه مکن، چه سرانجام اعتماد به کردار خودت (باید) باشد. به‌زندگی تکیه مکن، چه سرانجام مرگ بر تو رسد.»

همین موضوع به صورت داستانی در متن‌های سُغدی مانوی وارد شده است:

داستان این است که مردی در ابتدا ثروت فراوان می‌اندوزد، زنان بسیار می‌گیرد و صاحب فرزندان بی‌شمار می‌شود و در کمال آسایش می‌زید، امّا در نهایت فقر و فلاکت بدو روی می‌آورد و کار به جایی می‌رسد که به‌هنگامِ مرگ نه ثروتی برایش می‌ماند و نه زن و فرزندی در کنار اوست.(۷)

«... و اگر مردی با رنج بسیار بکوشد و مال و گنجی سرشار گرد آورد و ثروتمند (= متموّل) شود و خانه‌ای بزرگ، برای سکونت انبوهی از اهل خانه، بسازد. همسران زیاد گیرد و آنها دختران و پسران فراوان به دنیا آورند. برای پسران همسر بگزینند و دختران را به شوی (داماد) سپارد و جشن‌های (= ضیافت‌های) باشکوه برپا کند. مردم او را شادباش‌ها گویند، به خاطر قدرتش، خوشبختی‌اش و خانهٔ بزرگش...

... و زمانی در رسد که او از پسران خود، از دخترانش، از دامادها و نوه‌هایش جدا شود و گاه شاید بُوَد که آنها (فرزندانش) بمیرند. آنگاه مردم خواهند اندیشید(؟) که از او (آن مرد) فرزندان چندی در وجود آمد، امّا برای او کسی نخواهد گریست(؟) دیر نپاید که او (آن مرد) فقیر (= تنگدست) شود و فقر و نیاز بدوروی آورد، در این حال نه پول و نه کمکی خواهد یافت و تنها بماند...».



۲ـ کار و تلاش در زندگی:

عمل به وظیفه (= خویشکاری) واژهٔ پُربسامدی در متون پهلوی است. مؤمن مزداپرست باید وظایفش را به نحو احسن انجام دهد و از دسترنج نیک خود روزگار بگذراند و چشم به ثروت و اندوختهٔ دیگران نداشته باشد. در جریان عمل به وظیفه و کارکردن برای گذران امور است که آدمی هم ورزیده می‌شود و هم روح و روانش را جلا می‌بخشد. در حقیقت، روح در خلال کار و تلاش است که می‌پرورد. در عین حال افرادی که به کار و کوشش نمی‌پردازند، مورد نکوهش و مَذمّت قرار می‌گیرند و آنها را به این تشبیه می‌کنند که مغز مردمان دیگر را در دست گرفته و می‌خورند.(۸) در متونِ سغدی مانوی وضع کم وبیش به همین ترتیب است. یک فردمانوی باید

روز خود را سه بهره کند و یک بخش را به کارکردن و کشت و زرع و خرید وفروش بگذراند؛ تا در پناه آن خانه و خانواده‌اش را نگاه دارد و زن و فرزندانش را در سختی و مضیقه قرار ندهد و در نهایت به دوستان و آشنایانش خدمتی بنماید. خویشکاری جنبه‌های مُختلفی را دربر می‌گیرد؛ عمل به وظایف دینی، انجام مسئولیتهای اجتماعی و کار و تلاش همه جزو حوزهٔ معنایی این واژهٔ پهلوی است.

درکتاب «*مینوی خرد*» آمده است(۹): «چنین به‌وظیفه رفتار کردن تو را مهمّترین کار نیک (صواب) است».

و نیز در اندرز «آذرباد اَمهراسپندان» می‌خوانیم:

«ثروت (= خواستهٔ) دیگران را مدُزد و مدار و به مال خویش نیامیز، چه آنِ خویش تباه و ناپیدا شود.(۱۰)» در داستانِ «*مروارید سُفتار*» از متونِ سغدی مانوی آورده شده است:

مردی برای سُفتن مرواریدهایش در میانهٔ بازار شخص ماهر و زبردستی را به‌استخدام خود درمی‌آورد. پس از رسیدن به خانه به جای گماشتن او به کار سُفتنِ مروارید به وی فرمان می‌دهد که «عود» بنوازد. شب هنگام بر سر پرداخت مُزد و اُجرت میان آنها نزاعی درمی‌گیرد. کار به محکمه می‌کشد و قاضی می‌فرماید که مزد مزدور تمام و کمال پرداخت شود و روزی دیگر باز او بیاید و این بار به جای عود نواختنِ مروارید سُفتد و دوباره مُزد بگیرد. در پایان داستان چنین نتیجه‌گیری می‌شود که:

«مردی که تمام مهارتها را می‌داند (= مروارید سُفتار)، خود (رمز) تن و بدن آدمی است. صد دینار طلا (= دستمزد) (رمز) صدسال زندگی انسانی است. صاحب مرواریدها همان روح (آدمی) است و مروارید سُفتن عمل به وظیفه (دینداری) است.(۱۱)»

درواقع، هر فرد در مُدّت صدسال (یا کمتر) زندگی باید به‌کمک بدنش، روحش را با عمل به وظیفه و کار و تلاش صیقل دهد و رستگار سازد، همچنان که مروارید سُفتار می‌بایست مرواریدها را می‌سُفت. پس انسان زمان مُشخّص و معیّنی دارد و در صورتی که در این دورهٔ کوتاه که همان زندگی دنیوی است، مُوفّق شود، خود را به‌فلاح و رستگاری رسانده است.

دو مثال کوتاه فوق شاید تا حدّی ارزش عمل به وظیفه و کار و تلاش را نمایانده

باشد. داستان آخر با اندکی اختلاف در «*کلیله و دمنه*» نیز آمده است.[۱۲]

* * *

۳ـ پاداش عمل نیک و پادافره عمل بد در جهان دیگر:

در متون اخلاقی پهلوی و سایر متن‌های دینی بر پاداش و پادافره عمل آدمی در جهان مینوی تاکید بسیار شده است. این تاکید چنان قدرتمند است که پشتوانهٔ محکمی برای کارهای فرد مزداپرست در عالم مادّی به حساب می‌آید. اجمالاً در تمام متون اخلاقی، با کم وبیش اختلاف، چنین آمده است: روان فرد بعد از درگذشت از این دنیا به چینوت پُل می‌رسد. در آنجا ایزدرشن که وظیفه‌اش سنجش کارهای آدمی است، اعمال وی را برمی‌سنجد. چنانچه درستکار باشد، از روی پُل که چند فرسنگ پهنا می‌یابد، می‌گذرد و اگر بدکار و زشت کردار بنماید، توسطِ اهریمن و دیوان به سوی دوزخ رانده می‌شود. نیکوکاران در روی پُل اعمال و کردارِ این جهانی‌شان را به صورت دوشیزه‌ای خوبچهر در عالمِ مینو مقابل خود می‌بینند و بدکاران هم کردار و رفتارشان را به صورت دوشیزه‌ای زشت سیما مشاهده می‌کنند.[۱۳]

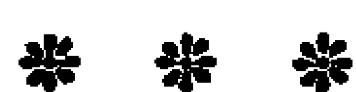
«روان پارسا گوید که تو که هستی که هرگز دوشیزه‌ای از تو زیباتر و بهتر در گیتی ندیده‌ام؟ آن دوشیزه سیما پاسخ دهد که من دوشیزه نیستم، بلکه کردار نیک توام[۱۴] ... .»

در متون سُغدی عین همین موضوع به‌تکرار می‌آید و در این باب ظاهراً اختلافی در شیوهٔ نوشتاری اندرزهای سُغدی و پهلوی وجود ندارد. متن سُغدی نیز همانند متن پهلوی به صورت غیرداستانی بیان شده است. بعید نیست متون سُغدی در این مورد متأثّر از ادبیّات زرتشتی باشد.

«... و بعد از زمانی او (= جوان) می‌میرد، فرشتگانِ دوشیزه سیما به دیدار (= به سوی) او آیند با گُلها (= اسپرغم‌ها) و با تختی زرّین و آنگاه به او گویند: نترس ای روح (= روان) پارسا، جلوبیا، جلو بیا، (= قدم بگذار) به (سوی) بهشت روشن.[۱۵]»

متون اخلاقی ـ اندرزی در مورد گذشتن روان آدمی از چینوت پُل سخت متأثّر از متن اوستایی «*هادُخت نَسْکْ*» است. در این اثر اوستایی متأخّر روان آدم پرهیزکاری ترسیم می‌شود که در جهان مینوی بادی خوشبو به مشامش می‌رسد و پس از آن دوشیزه‌ای خوش سیما به سویش می‌آید و در پاسخ سؤالش می‌گوید:

«من «دین تو»ام که در دنیا به آن عمل کردی و رفتار و کردار شایسته انجام دادی.»[۱۶] شاید ترجمه و تفسیر همین متن اوستایی در دورهٔ میانه متونی از این دست را پیدا آورده باشد. جالب‌تر آنکه داستان گذرِ روان از پُل چینوت هم در متون صرفاً اخلاقی و هم در متن‌های کیهان‌شناسی همچون «*بندهش*» وارد شده است.[۱۷]



۴ـ پندشنوی از فرزانگان:

در یکی از متن‌های سُغدی مانوی آمده است که آدمی باید به سُخنان فرزانگان و دینداران گوش فرادهد و در عین حال آنها را نیازارد. این دستور بر خلاف سبک و سیاق معمولِ متون سُغدی به صورت غیرداستانی بیان شده است:

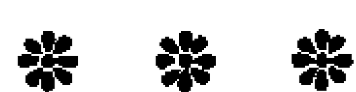
«تو باید رستگاری و نجات را از دیندار آگاه بشنوی که خود قانون درست و راست را در اختیار دارد.[۱۸]»

این موضوع در متون اخلاقی پهلوی به تکرار می‌آید. براساس آن، فرد مزداپرست باید به همپرسگی نیکان و دینداران بشتابد، از آنها اندرز بگیرد و راه جوید و آنان را آزار ندهد و بی‌حُرمت نسازد. در «*اندرز آذرباد اَمهراسپندان*» آمده[۱۹] است:

«با آزاد مردِ کاراگاهِ نیک خصلت و زیرک همپرسگی کن و دوست باش.»

البتّه به همان اندازه که نشستن با نیکان و دانایان توصیه می‌شود، همپرسگی و معاشرت با مردمان پست و بدسرشت مورد نکوهش قرار می‌گیرد:[۲۰]

«با آزوَر مرد شریک مباش و او را به سرداری مگُمار. با مرد مُفتری به درگاه امیران مرو. با مرد بدنام پیوند مکن. با مرد ناآگاه همکار مَباش. با مرد مست راه مرو.»



۵ـ تقسیم شبانه روز به سه بخش:

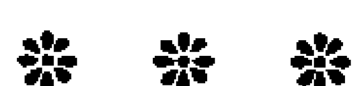
متن اندرزی «*پوریوتکیشان*» از مؤمنان می‌خواهد که شبانه روز را به سه بخش تقسیم کنند:

«پنجم، سه یک روز و سه یک شب به هیربدستان رفتن و خرد پارسایان آموختن، سه یک روز و سه یک شب کار و آبادانی کردن و سه یک روز و سه یک شب خوردن و رامش کردن و آساییدن.[۲۱]»

این دستور در متون سُغدی مانوی نیز آمده است[۲۲]:

«فرشته مارمانی، فرمان داد که دانا و روان دوست روز را سه بهره کند: بخش نخست برای خدمت به پادشاهان و امیران، به‌طوری که آنها خشنود و راضی شوند و به فرّ و شخصیّت‌شان اهانتی وارد نیاید و نزاع و دعوا آغاز ننمایند. بخش دوم، پی گرفتن کارهای دنیوی، کشت و زرع و خرید و فروش کردن، به‌طوری که خانه حفظ شود و همسر و فرزندان در عذاب نباشند و به دوستان و نزدیکان خیرخواه خدمتی کرده آید...».

متأسّفانه دنبالهٔ مطلب از بین رفته و معلوم نیست بخش سوم مخصوص چه کار و عملی بوده است.



۶ـ یگانه و یک فکر (= اندیشه) بودن:

از دیگر موضوعهای طرح شده در متون اخلاقی پهلوی یگانه و یک اندیشه بودن فرد است نسبت به امیران و دوستان خویش.

در متن اندرزی «*آذرباد اَمهراسپندان*» آمده است:

«نسبت به امیران (= سروران) و دوستان یگانه باش.(۲۳)»

و یا در اندرزنامهٔ «مینوی خرد» می‌خوانیم:

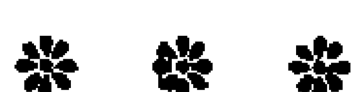
«نسبت به سرداران یگانگی و طلب سود (برای آنها) بهتر است.(۲۴)»

در متون سُغدی در این باب تمثیلی آورده‌اند:

ـ سه ماهی هستند. یکی یک اندیشه، دومی صد اندیشه و سومی هزار اندیشه دارد. ماهیگیری برای صید این سه ماهی تور می‌گسترد. دوماهی دارای صد اندیشه و هزار اندیشه را می‌گیرد، امّا نمی‌تواند ماهی دارای یک اندیشه را صید کند.

«او دام گسترد و دو ماهی با بسیار و چند اندیشه را صید کرد، امّا نتوانست آن ماهی با یک اندیشه را بگیرد.(۲۵)»

نتیجهٔ اخلاقی داستان این است که انسانهای متزلزل و دارای چندین فکر و رأی هرگز نتوانسته‌اند در زندگی موفّق باشند. ولی فرد یک جهت و یک دله چون تزلزل فکر ندارد، می‌تواند در برابر تندباد حوادث زندگی دنیوی پایدارتر و استوارتر بایستد.



۷ـ دیگر موضوعها و مباحث اخلاقی در متون پهلوی:

در اینجا لازم است فهرستی از بایدها و نبایدهای اخلاقی را که در متون پهلوی وارد شده، بیاوریم[۲۶]:

۷ـ۱. بایدهای اخلاقی که به کار بستن آنها ضروری است، بدین قرار است: کوشایی و میانه روی، به دسترنج خود قانع بودن، به عدل و داد با خصم ستیزیدن، کوشایی در آموختن فرهنگ، قناعت، پیشدستی در کارهای صواب و نیک، رفتار پسندیده با دوستان، پذیرایی از مسافران و میهمانان، امید بستن به اُهرمزد و ایزدان، سخاوت و گشاده‌دستی، گزینش زنِ باحیا برای همسری و احترام به پدر و مادر.

۷ـ۲. نبایدهای اخلاقی که مذمّت و نکوهش شده‌اند، عبارتند از[۲۷]: غیبت، حرص وآز، خشم، غم و اندوه، شهوت‌پرستی، رشک و حسد، گناه کردن و انجامِ کار ناصواب، تنبلی و سستی، سخن گفتن به هنگام غذا خوردن، چشم داشتن به همسرِ دیگران، پیمان‌شکنی، آزردنِ غیر، خندیدن بیگاه و بیجا، افسوس خوردن به دیگران، هم سفره شدن با امیران و ثروتمندان، نشان دادن مال و ثروت به حسودان، پذیرش سخن از دروغگو، سوگند خوردن، آزردن مردم به وسیلۀ زبان، دشنام دادن، بیهوده گویی، گزینش دشمن دیرین به عنوان دوست، دزدی کردن و توطئه چینی.

مآخذ و پی‌نوشتها:

۱. بهار، مهرداد، بندهش، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹، صص ۵۶-۵۵.

۲. mitōxt، سخن دروغ، از صورت اوستایی: ـ miθaoxta و ـ miθōxta؛ واژه‌نامهٔ پهلوی، مکنزی: mihōxt.

۳. abēbūd و Frābūd، افراط و تفریط، این واژه در واژه‌نامهٔ بندهش دکتر مهرداد بهار به صورت Frāybūd وارد شده است.

۴. ašgahānīh، تن‌پروری، تنبلی. این واژه در فارسی امروز به صورت اژگان، اژگهان، اژگهن وارد شده است. نک به واژه‌نامهٔ مینوی خرد؛ تالیف: احمد تفضّلی.

۵. تفضّلی، احمد، مینوی خرد (ترجمه)؛ انتشارات توس، تهران ۱۳۶۴، صص ۱۲-۱۱ (بندهای ۱۱۰-۹۸).

۶. همان، ص ۱۱.

7. W.B. Henning, opera minora, *Acta Iranica*, No 15, bibliothèque pahlavi, Tehran-Liège, 1977, PP 189-192.

۸. تفضّلی، احمد، همان مرجع، ص ۸ (بندهای ۴۹-۴۶).

۹. همان، ص ۱۰ (بند ـ ۹۲).

۱۰. نوّابی، یحییٰ ماهیار، مجموعه مقالات، مؤسسهٔ آسیایی شیراز، ۱۳۵۸، ص ۵۲۵.

11. W.B. Henning, op, cit, pp 169-173.

۱۲. داستان مروارید سفتار با اندک تغییری در کلیله و دمنه نیز وارد شده است. رجوع کنید به:
ـ کلیله و دمنه، به اهتمام عبدالعظیم قریب، تهران، علمی، ۱۳۲۶ (برابر با ۱۳۶۸ هجری قمری)، ص ۴۶، همچنین نک به:
ـ کلیّات کلیله و دمنه، از روی چاپ مشهور امیر نظام گرّوسی، تهران، کتابفروشی علمیّه اسلامیّه، ص ۵۷.

۱۳. بهار، مهرداد؛ همان مرجع، صص ۱۳۱-۱۲۹، در این مورد نک به: میرفخرایی، مهشید، روایت پهلوی (ترجمه)، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، صص ۳۷-۳۵، همچنین ر.ک به تفضّلی، احمد، همان کتاب، صص ۱۶-۱۲ (بندهای ۱۹۱-۱۱۰).

۱۴. تفضّلی، احمد، همان، ص ۱۳ (بند ۱۳۰).

15. W.B. Henning, op, cit, pp 180-181.

۱۶. میرفخرایی، مهشید، بررسی هادخت نسک، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۳ (فرگرد دوم، بند ۲۵)، در این مورد همچنین نک به: پورداود، ابراهیم، یشت‌ها، ج ۲، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۶۹ (بند ۱۱ به بعد)، و نیز نک به:

Hans Reichelt, Avesta reader, Berlin, 1968, pp 178-180.

۱۷. بهار، مهرداد، همان، صص ۱۳۱ـ۱۲۹.

18. W.B. Henning, op, cit, pp 184-185.

۱۹. نوّابی، یحییٰ ماهیار، همان، صص ۴۷۵ـ۴۷۴.

۲۰. تفضّلی، احمد، همان، صص ۹ـ۸.

۲۱. نوّابی، یحییٰ ماهیار، همان، ص ۵۴۰.

22. W.B. Henning, op, cit, pp 173-4.

۲۳. نوّابی، یحییٰ ماهیار، همان، ص ۴۷۳.

۲۴. تفضّلی، احمد، همان، ص ۱۰ (بند ۸۴).

25. W.B. Henning, op, cit, p 175.

۲۶. تفضّلی، احمد، همان، صص ۱۲ـ۷ (بندهای ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۳۱، ۴۲، ۵۲، ۵۳، ۶۴، ۶۷، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۴).

۲۷. همان، صص ۱۲ـ۷ (بندهای ۸، ۱۳، ۱۶، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۶، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶).

بدرالزّمان قریب

پژوهشی پیرامون روایت سُغدی داستان رستم

(با ترجمهٔ متن، آوانوشت، تحلیل سبک و ویژگیهای دستوری)

در میان دستنوشته‌های سغدی که در اوایل قرن بیستم درکتابخانهٔ نُه قرن مسدود شدهٔ یکی از غارهای هزار بودای دون هوانگ چین پیدا شد، داستان کوتاهی در مورد رستم وجود دارد. قسمتی از این متن را سراورل استین به موزهٔ بریتانیا و قسمت دیگر را پُل پلیو به کتابخانهٔ ملّی پاریس بردند. امیل بنونیست در سال ۱۹۴۰ هر دو قسمت را در مجموعهٔ متون سغدی به فرانسه ترجمه و چاپ کرد. قبل از او رایشلت دستنوشتهٔ موزهٔ بریتانیا را در سال ۱۹۳۱ به‌زبان آلمانی ترجمه کرده بود. در سال ۱۹۷۶ نیکلاس سیمز ویلیامز ضمن بازنگری دقیق‌تر عکس دستنوشته، قطعهٔ رستم را به‌زبان انگلیسی ترجمه کرد و چند یادداشت اصلاحی، با در نظرگرفتن مطالب و یادداشتهای بعدی بنونیست و همچنین نقد هنینگ بر کتاب بنونیست و پیشنهادهای شفاهی گِرشویچ، به آن افزود.

نخستین کسی که داستان سغدی رستم را به زبان فارسی ترجمه کرد، دکتر احسان یارشاطر بود که در مجلّهٔ مهر، سال ۸، شمارهٔ ۷، سال ۱۳۳۱ درآمد. نگارنده

در سال ۱۳۵۶ متن سغدی را با در نظرگرفتن اصلاحات و بازسازیهای سیمز ویلیامز و بعضی از یادداشتهای بعدی بنونیست و هنینگ به‌فارسی ترجمه کرد که در سال ۱۳۵۷ در مجموعهٔ شاهنامه‌شناسی به چاپ رسید. آخرین ترجمهٔ داستان رستم از لئونیدویچ خروموف است در مقاله‌ای با عنوان «از رستم تا دیوآشتیچ» که آن را س. قربانوف و ج. شریف اف به فارسی برگردانده‌اند و در نشریهٔ عرفان، دوشنبه ۱۹۸۷ منتشر شده است. فتوکپی این مقاله چند سال پیش به دست اینجانب رسید.

* * *

خلاصهٔ متن سغدی

متن سغدی از جنگ رستم با دیوان و شکست دیوان در برابر آن یکّه‌سوار حکایت می‌کند. دیوان بعد از شکست به داخل شهر (یا به روایتی، به داخل قلعه) می‌گریزند و دروازه‌ها را می‌بندند. رستم پس از بازگشت پیروزمندانه به‌چمنزاری می‌رود، رخش را برای چرا در سبزه‌زار رها می‌کند. جامهٔ پوست پلنگ از تن درمی‌آورد، غذایی می‌خورد، بستری می‌گسترد و به خواب می‌رود.

دیوان که از رسوایی شکست خود شرمسارانـد، به رایزنی می‌پردازند و خود را برای کین‌خواهی و جبران شکست، و تلاش در حمله و غافلگیری رستم آماده می‌کنند. با لشگری گران که ترکیبی عجیب از سواره نظام دارد (گردونه سوار، کماندار، پیل سوار، خوک سوار، سگ سوار، روباه سوار، مار و سوسمار سوار) و دیوان پرنده و واژگون رونده (سر به زمین، پا به هوا) به پیکار رستم می‌روند. از دهان دود و آتش می‌ریزند و به جادو باران و برف و تگرگ برمی‌انگیزند. رخش تیزهوش و تیزشامه که از خطر دشمن آگاه می‌شود، رستم را از خواب برمی‌خیزاند. وی برای مقابله با دیوان آماده می‌شود، ولی چون تعداد سپاه را می‌بیند، با مشورت اسبش رخش تدبیری می‌اندیشد و به جنگ وگریز می‌پردازد. دیوان که فرار رستم را می‌بینند، سرمست از پیروزی، برای دستگیری زندهٔ رستم، او را تا بیشه‌زار تعقیب می‌کنند، ولی ناگهان رستم باز می‌گردد و چون شیر دژم بر نخجیر، یا کفتار بر گلهٔ رمه، یا شاهین بر خرگوش و یا خارپشت بر مار، بر دیوان می‌تازد و آنها را تارومار می‌کند.

این چکیدهٔ داستان کوتاه جنگ رستم با دیوان است. پوشیده نماند که

دیوارنگاره‌ای درپنجیکند این پیکار را به تصویر درآورده است.

بدون شکّ روایت سغدی رستم قسمتی از یک داستان بلندتر است که اصل آن از دستبرد حوادث مصون نمانده و به دست ما نرسیده است. با این روایت کوتاه تجسّم شخصیّت قهرمان بسیار دشوار است. اسم رستم، نام اسبش رخش و جامهٔ پوست پلنگ او شکّی در اینکه پهلوان روایت سغدی رستم است، باقی نمی‌گذارد. امّا سپاه دیوان که سوار بر پیل، گراز، مار، سوسمار و روباه‌اند، بعضی در حال پرواز، بعضی واژگونه سر به زمین و پا در هوا، فضای افسانه‌ای به روایت می‌بخشد. دیوانی که از دهان شعلهٔ آتش و دود می‌ریزند و باران و برف و تگرگ برمی‌انگیزند و تُندروار می‌غرّند، روح قصّه‌های عامیانه را که شاید از اسطوره‌های کهن‌تر سرچشمه گرفته باشند، به خاطر می‌آورد. شکّ نیست که رستم متن سغدی از بُن‌مایه‌های حماسی بی‌بهره نیست. یکّه‌سواری که با لشکری چنین انبوه به نبرد برمی‌خیزد و آن را درمی‌شکند. اسب او نیز اسبی است تیزهوش و تیزشامّه که رستم را از خطر می‌آگاهاند و در تدبیر جنگ و گریز مشاور رستم است. شگفت آنکه سپاه دیوان اسب سوار ندارند و اسب فقط برای رستم انتخاب و چون امتیازی به او داده شده است.

کشف متن رستم سغدی، این فرضیّه را که داستان رستم اصل سکایی دارد، در میان دانشمندان تقویت کرده ا ست. چه رستمِ شاهنامه، جهان پهلوانی که چند قرن خاک ایران را ازگزند دشمنان دور می‌دارد، نیز یک سیستانی است و بر اساس قراین می‌تواند سکایی تبار باشد. فرضیّهٔ حاضر، با نبود نام رستم و زال در اوستا و طرح بسیار کمرنگ حضور این پهلوانان در ادبیّات پهلوی، نیروی بیشتری یافته است. گرچه نام رستم در ادبیّات سکایی میانه (خُتنی) نیامده، امّا روایت سغدی که قوم همسایهٔ سکاها بودند، این شکّ را برمی‌انگیزد که شاید رستم قهرمان اقوام ایرانی شرقی بوده که روایات آنها به دنبالِ مهاجرت سکاها از آسیای میانه به نواحی شرقی نجد ایران، رویدادی که حدود سال ۱۳۵ پیش از میلاد صورت گرفته، با روایات ایرانی منطقه تلفیق شده باشد. یادآوری می‌کنیم که اقوام سکایی هم پیش از مسکن گزیدن در سیستان، مدّتی در ماوراءالنّهر و شهرهای تجاری ـ فرهنگیِ سغدی و بلخی (شاید از ۱۶۰ پیش از میلاد) به‌سر برده‌اند و با فرهنگ بسیار غنی ایرانی ـ

یونانی این ناحیه و آن شهرها آشنا شده‌اند و هنگامی که به شرق ایران رسیده‌اند و نام زرنگان را به سکستان و سیستان تغییر داده‌اند، با خود آمیخته‌ای از فرهنگ دولتشهرهای آسیای میانه به ارمغان آورده‌اند، فرهنگی که ملهم از بُن‌مایه‌های ایرانی، یونانی و هندی بود و ضمناً با فرهنگ کوشانی و شکوفایی هنری آن بیگانه نبود.

زنده یاد **دکتر مهرداد بهار**، دلیل منطقی برای یاد نشدن داستان رستم در متنهای اوستایی را مقدّم بودن عصر اوستا بر عصر تدوین داستان زال و رستم می‌داند. در حالی که تدوین یشتهای اوستا تا اواسط عصر هخامنشیان به‌انجام رسیده است و داستان زال و رستم باید به احتمال در حوالی میلاد مسیح شروع به شکل گرفتن و تلفیق با روایات پیشدادی و کیانی شرق ایران کرده باشد؛ و این زمانی است که شرق و شمال شرق نجد ایران بیشتر زیر نفوذ دین بودایی است تا دین زردشتی و بلخ مرکز دین بودایی است و دولت بودایی کوشانی بر بخش اعظم منطقه حاکم است و سکایان در زابل و سیستان مستقرآند.

نقش رستم در ادبیّات پهلوی نیز بیشتر در متونی که اصل غیرزردشتی و بویژه سرچشمهٔ اشکانی دارد، به چشم می‌خورد. مثلاً درخت آسوریک از رستم و اسفندیار در کنار هم به عنوان دو هم نبرد یاد می‌کند.

در بندهش نیز که تألیف آن را حدود قرن دوم هجری می‌دانند، از رستم به‌عنوان نجات دهندهٔ کاوس و دیگر ایرانیان از چنگ هاماورانیان و همچنین شکست دهندهٔ افراسیاب، به طور گذرا یاد می‌شود.[1]

ما همچنین از وجود کتاب مستقلّی به نام رستم و اسفندیار در صدر اسلام خبر داریم و می‌دانیم که مردی مکّی به نام نضربن حارث، در عصر پیغمبر اسلام حضرت محمّد(ص) از آنچه در سرزمین فرات راجع به رستم و اسفندیار شنیده بود، برای مردم نقل می‌کرد.

مهرداد بهار از این مطالب نتیجه می‌گیرد که روایات سیستانی (ملهم از سکایی) داستان رستم؛ و روایات دیگر ایرانی در شرق ایران، به‌ویژه آنها که از زمان اشکانیان

۱ـ رک بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۹۸ به بعد.

به‌دورهٔ ساسانیان رسیده بود، با هم تلفیق و در طول زمان کم‌کم عناصر جدیدی به‌آن افزوده شد. اگر بپذیریم که زمان تدوین درخت آسوریک باید اوایل دوران ساسانی باشد، این تلفیق چند قرن طول کشیده تا به صورت روایت زمان فردوسی درآمده باشد.

حال ببینیم سرچشمهٔ داستان رستم ازکجاست؟ آیا این روایت از سکایانِ مهاجر آسیای میانه به‌نجد ایران رسیده یا متّکی به روایات رایج در جنوب هندوکش و درّهٔ کابل قبل از رسیدن سکایان به آنجاست. **نولدکه** ریشهٔ داستان رستم را در فرهنگ ملّی و محلّی مردم زرنگیان و الرّخج (اَرَکوزیا) می‌داند و آن قسمت از قهرمانی‌های او راکه جنبهٔ فوق بشری دارد، محصول و زاییدهٔ اندیشهٔ اقوام ابتدایی و قسمتی از دلاوریهای او راکه مربوط به مهارت و هنرهای انسانی است، اضافات بعدی می‌داند.

به عقیدهٔ **کریستِنسِن** در زمان ساسانیان دو روایت وجود داشت: یکی دربارهٔ خاندان قارن و گودرز که محتملاً بازماندگان خاندان اشکانی بودند و داستانهای قهرمانی اجداد خود را نسل اندرنسل نگهداری می‌کردند. و دیگری دربارهٔ خاندان امارت‌نشین سیستان بود. گرچه روایت اوّل خیلی قدیم‌تر از روایت دوم بود[1]، سنّت دوم در اواخر دوران ساسانی محبوبیّت بیشتری پیدا کرد و رستم از همان زمان جای پای محکمی در حماسهٔ ایران یافت. این سنّت که اکثراً متّکی به روایات شفاهی بود، توسّط گوسانان حفظ و گسترده می‌شد. استاد م. **بویس** در مقالهٔ خود «گوسان پارتی و سنّت خنیاگری» نقش برجستهٔ این راویان هنرمند، شاعر و نوازنده را در شکل بخشیدن به داستان‌ها و روایات شفاهی تشریح کرده است.

به عقیدهٔ او گوسانان در زندگی پارتها و همسایگانشان تا اواخر عهد ساسانی نقشی قابل ملاحظه داشته‌اند. سنّت گوسان‌ها در ساختن داستانهای حماسی، سنّتی غنی بوده است، بویژه گوسانان و راویان خراسان که هم از امکانات متنوّع فرهنگی و هم از آزادیهای دینی دوران کوشانی و اشکانی در شرق برخوردار بودند،

۱ـ امّا فرضیّهٔ دیگری که داستان رستم را حتّیٰ کهن‌تر از دوران اشکانی (البتّه به همین روش روایات شفاهی) و شاید به دوران هند و ایرانی و هند و اروپایی می‌رساند، وجود دارد. رک. مقالهٔ دیویدسن، اکتاایرانیکا Acta Iranica، شمارهٔ ۲۴، ۱۹۸۵.

بهترین حافظ و شاید مهمّترین عامل تلفیق داستانهای حماسی شرق ایران به شمار می‌روند. همین سنّت بعدها به فردوسی رسیده و او پس از سالها رنج با نبوغ سخنوری خود چهرهٔ جاودانی پهلوان شکست‌ناپذیر ایران را به گنجینهٔ سخن فارسی بخشیده است.

بنابراین، شکّ نیست که رستم از زمان اشکانیان شناخته شده بود و داستان سغدی که تدبیر جنگ و گریز رستم را می‌نماید، شیوهٔ جنگی اشکانیان را به‌یاد می‌آورد که با اقوام سکایی پیوند نزدیک داشته و بنا بر نظریّه‌ای قوم دها، که اصل و تبار اشکانیان است، یکی از قبایل سکایی بوده که میان آنها نیز از دوران باستان شیوهٔ جنگ و گریز شناخته شده است. از طرف دیگر، نقش رخش در طول زندگی رستم از کودکی تا مرگ را نمی‌توان نادیده گرفت، به ویژه که رخش را در کنار رستم به خاک سپردند، همانگونه که سکاها اسبان‌سران قبیلهٔ خود را در اطراف گور او خاک می‌کردند.[1]

امّا آیا تمام این شواهد کافی است که رستم را فقط سکایی بدانیم؟

دکتر مهرداد بهار شخصیّت رستم را با شخصیّت خدای جنگاور هندوایرانی **"ایندره"** مقایسه کرده است. «رستم مانند ایندره از پهلوی مادر زاده شد، چون ایندره در کودکی پهلوانیها کرد، هردو از بالایی بلند و نیرویی خارق‌العاده بهره‌مند بودند. رستم گُرز خویش را به ارث برد، همانگونه که ایندره سلاح خود وَجْرَه Vajra را. دو واژهٔ گُرز و وَجْرَه هردو از یک اصل هند و ایرانی به معنای آذرخش گرفته شده است. هردو پهلوان بی‌رقیب‌اند، ایندره در جهان خدایان و رستم در جهان پهلوانان».

امّا این تشابه دو شخصیّت باز هم کمکی به کشف بُن‌مایه‌های داستانی رستم نمی‌کند. دکتر بهار بار دیگر در اسطوره‌های همسایگان، از فرهنگ بودایی - هندویی - کوشانی الهام می‌گیرد و در پی پهلوانی طرد شده در کودکی (زال) و عاشق‌پیشه (زال و رستم) و دلاور و کشته شده به نامردی (رستم) به جستار می‌پردازد و کریشنه این معبود هندیان را که به هنگام زادن طرد و به‌دور از مادر بزرگ می‌شود و زنان بسیار دلباختهٔ اویند و در شکار با تیری که به پایش می‌خورد،

۱ـ بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷ به بعد.

کشته می‌شود، با رستم مقایسه می‌کند. او عقیده دارد که بسیاری از شباهتهای بُن‌مایه‌های روایات رایج در درّهٔ سند، جنوب افغانستان و نجد ایران می‌تواند به علل تاریخی و فرهنگی مشترک باشد و با این فرضیّه که پهلوان عاشق‌پیشهٔ هندی در روایات ایرانی به دو شخصیّت زال و رستم تقسیم شده است، منشأ داستان رستم را در آن حیطه باز می‌جوید.

من تصوّر می‌کنم که پهلوانی دلاور به نام رستم در میان اقوام ایرانی تبار قبل از انشعاب آنها به شرق و غرب وجود داشته و رستم کهن نمود (archetype) پهلوانی تمامِ اقوام ایرانی است. از این جهت است که هم سکاها او را می‌شناختند و هم سغدی‌ها داستانش را به روایت کشیده و نقشش را به تصویر درآورده‌اند و هم در میان ایرانیان غربی (مقصود آنهاست که با زبان ایرانی غربی تکلّم می‌کردند) محبوبیّت داشته است. حال اگر بعضی از نمادهای خدایان هندو ایرانی یا حتّیٰ هندی در شخصیّت رستم بازتاب پیدا کرده باشد، احتمالاً تأثیر آمیزش فرهنگی و نیروی تلفیق و جذب عناصر اسطوره‌ای توسط چهره‌های مشهور جهان، چه تاریخی و چه غیرتاریخی، است.

موضوع دیگری که در زمینهٔ ریشه‌یابی داستان رستم باید مورد بررسی قرار گیرد، موضوع مهاجرتهاست. ما می‌دانیم که در نیمهٔ دوم قرن سوم میلادی ایرانیانی، که بیشتر گرایش مانوی و مسیحی داشتند، به آسیای میانه و چین مهاجرت کردند و علّت آن شاید سختگیریهای دینی مؤبدان زردشتی بود. این مهاجران با خود سنّتهای دینی، فرهنگی و هنری ایران را بدان سامان بردند.

تأثیر عمیق هنر ساسانی در آثار تورفان مخصوصاً در نقّاشی‌ها و کتاب نگاره‌های مانویان و سبک معماری ویرانه‌های شهر خوچو (چینانچکنت سغدی) نظریّهٔ مهاجرت جدید را تأیید می‌کند. امکان دارد که این مهاجران داستانهایی را نیز که در زمان ساسانیان از دوران اشکانی شناخته شده و محبوب عامّه بود، با خود به‌فرهنگ سغدیان آسیای میانه منتقل کرده باشند. در این مورد مانویان بیشترین سهم را داشتند، چه، تعدادی داستان با ریشه‌های هندی، ایرانی و یونانی و حتّیٰ آرامی ـ سامی در میان متون سغدی پیدا شده است که بیشتر آنها اصل مانوی دارد.

اگر ما بتوانیم فرض کنیم که داستان رستم همراه با مهاجرت سکاها از آسیای

میانه به سیستان آمده است، یا از روایات بومی زرنگان که آمیزه‌ای از فرهنگ باستان شرق ایران است، پیش از آمدن سکاها الهام گرفته است، می‌توانیم در جهت عکس آن نیز نظر دهیم که داستان رستم که از زمان گوسانان و نقّالان اشکانی در میان مردم ایران محبوب و شناخته شده بود، با مهاجرت این ایرانیان، به آسیای میانه و چین منتقل و در آنجا با روایات بومی عامیانهٔ دیگری تلفیق شده است.

آنچه که بدین نظریّه رنگ تأیید می‌بخشد، نام رستم در متن سغدی است که صورت آوایی ایرانی غربی دارد و به فارسی میانه و پارتی بیشتر از سغدی شبیه است.

دربارهٔ ریشهٔ نام رستم یادآور می‌شود که در متون پهلوی به صورت روتِشْتَهم Rōtestahm آمده که آن را با ریشه‌های مختلف مربوط ساخته‌اند. یوستی و به دنبال او دکتر محمّد معین (در حاشیهٔ برهان قاطع) آن را از ستاک ـ rauda «رُستن» (محتملاً به صورت صفت مفعولی) و taxma «نیرومند، قوی» و کلاً به‌معنی «بالنده، قوی، قوی اندام» که تقریباً مترادف با عنوان او تهمتن است، می‌دانند. از نظر دیگر آن را با صورت فرضی اوستایی «rauda - staxma*»، «دارندهٔ نیروی بالندگی» مقایسه کرده‌اند.

برخی هم ریشهٔ آن را «raotas-taxma*» به معنی «دارندهٔ نیروی رود» می‌شناسند که قسمت اوّل ترکیب را از ـ rautah* = رود گرفته و با اسم مادر رستم رودابه «rōtābak*» «دارندهٔ درخشش رود» هم پیوند می‌دانند. به‌نظر می‌رسد که پیشنهاد دوم امروز طرفداران بیشتری دارد، و براساس این نظر است که بعضی از ویژگیهای شخصیّت رستم را با خدای هندوایرانی apām napāt «پسر آبها» همانند دانسته‌اند. اَپام نپات خدایی است که چهرهٔ چندگونهٔ خورشید را هنگام طلوع و غروب در آبها ترسیم و همچنین فرّ یا خورنه را در آبها پنهان می‌کند (به ویژه هنگامی که شخصی که شایستگی دستیابی آن را ندارد، در جست وجویش باشد). از طرف دیگر، او «دارندهٔ اسبهای تندرو» aurvat-aspa است و به همین دلیل رستم را که نقش برجسته‌ای در نگهداری تاج و تخت کیانی دارد، به نوعی با فرّ پیوند داده‌اند، کسی که فرّ گریزان شاهان را بازمی‌گرداند. در اینجا وارد بحث ژُرژ دومزیل دربارهٔ خدایان و جامعهٔ سه‌گانهٔ هند واروپایی نمی‌شویم و همچنین از اشاره به‌مشابهتهایی

که حماسه‌های مختلف هندواروپایی با حماسهٔ رستم دارند، پرهیز می‌کنیم. تنها یادآور می‌شویم که در شاهنامه شباهتها و همانندیهایی بین رستم و خورشید که یکی از نمادهای آپام نپات است، دیده می‌شود:

همی گفت هرکس که این رستم است — و یا آفتاب سپیده دم است.

از طرف دیگر، رستم صاحب اسبی است به نام رخش به معنی «درخشان». حتّیٰ در متن سغدی هم به تیزهوشی این اسب اشاره می‌شود و رستم در تدبیر جنگ و گریز با او به‌رایزنی می‌پردازد. رخش اسبی معمولی نیست، همانطور که خانتوس برای آشیل [ایلیاد] اسبی معمولی نیست. دانشمندان شباهتهایی میان رستم و رخش از طرفی و آشیل و خانتوس از طرف دیگر یافته‌اند. شکّ نیست که خانتوس اسبی جاودانی و خدایگون بوده که با صاحبش هم صحبتی داشته و مرگ آشیل را به او خبر می‌دهد. رخش در شاهنامه نیز اسبی شگفت است، به طوری که فروشنده‌اش آن را به بهای ایران زمین ارزش‌گذاری می‌کند:

چنین داد پاسخ که گر رستمی — برو راست کن روی ایران زمی
مر این را بر و بوم ایران بهاست — بدین بر تو خواهی جهان کرد راست.

رخش زندگی رستم را چند بار نجات می‌دهد، باهوش خود، با قدرت بدنی و حسِّ بویایی بسیار نیرومندش خطر را از دور درک می‌کند و در حقیقت به خطر بوی می‌برد. صفتی که حتّیٰ در متن کوتاه سغدی نیز کاملاً آشکار است: رخش «بوی بَران» است.[1] در آزمون هفتخوان شاهنامه کشندهٔ شیر واژدهاست. چنان تیزبین است که یک مورچه را در پارچهٔ سیاه از دو فرسنگی می‌بیند. چیزی که رستم توانایی‌اش را ندارد. با همین خصوصیّت، رخش مرگ رستم را ـ همچون خانتوس ـ پیش‌بینی می‌کند. وقتی رستم به سر چاهی که برادرش شغاد برای او کنده است، می‌رسد:

همی رخش از آن خاک نو یافت بوی — تن خویش را گرد کرده چو گوی
همی جَست و ترسان شد از بوی خاک — زمین را به نعلش همی کرد چاک
بزد گام رخش تکاور به راه — چنین تا بیامد میان دو چاه.

1- βōδ - βarān

از این مطالب نتیجه‌گیری می‌شود که هرچند شخصیّت رستم می‌تواند بُن‌مایه‌های سکایی، هندوایرانی و حتّیٰ هند و اروپایی داشته و از سنّتهای بسیار کهن روایات شفاهی غالباً شاعرانهٔ این اقوام الهام گرفته باشد، باز هم نمی‌توان آن را از مجموعهٔ به‌هم پیوستهٔ حماسهٔ بزرگ ایران جدا کرد و از اضافات بعدی روایات سیستانی دانست. همان طور که قبلاً اشاره شد، این روایات از زمان اشکانیان و شاید کمی قبل از آنها به صورت مجموعه‌ای تدوین یافت که به‌احتمال بسیار روایت شفاهی آن به‌علّت نقش گوسانان و شاعران نقّال معروف‌تر و محبوب تر بوده است.

متن سغدی شکّی باقی نمی‌گذارد که روایات رستم به صورت شفاهی به ادبیّات سغدی منتقل شده است، چه نام رستم در متن سُغدی با دو هجا و یک مصوّت پایانی که شناسهٔ صرفی آن است، به صورت Rustam-i می‌آید که فقط می‌تواند بازتاب صورت گفتاری نام رستم در فارسی میانه یا پارتی باشد. چه اگر به صورت کتبی منتقل شده بود، باید با املای تاریخی Rōtestahm متون پهلوی می‌آمد و اگر واژه در اصل سغدی بود، قسمت دوم ترکیب آن taxm بود که به خطّ سغدی -tγm نوشته می‌شد.[1]

در هر حال، متن سغدی داستان رستم که ممکن است قسمت کوچکی از یک اثر مکتوب بلندتر باشد و وجود دیوار نگاره‌ای در ویرانه‌های شهر کهنهٔ پنجیکند که پهلوانی را در حال جنگ با دیوان و اژدها می‌نماید و بیشتر دانشمندان آن را نقش رستم دانسته‌اند، محبوبیّت این پهلوان بلندآوازه را در میان سغدیان تأیید می‌کند. نقش رستم بر دیوار نگارهٔ پنجیکند تاجیکستان که شاید بیشتر از نقش رستم نزدیک شیراز شایستگی این نام را داشته باشد، تجلّی هنر سغدی است. هنری کاملاً خودجوش با عناصر عامیانهٔ آمیخته با خصیصه‌های پهلوانی و نمایشی یک جامعهٔ فئودال. رنگ محلّی و عنصرهای وام‌گرفته از هنر ساسانی، یونانی و هندی و چینی

۱ـ ما مدرک دیگری برای نام رستم در منابع غربی داریم، در تاریخ بی‌نام سریانی مورّخ قرن پنجم میلادی که هوبشمان در دستور ارمنی از آن نام برده و خانم پیگولوسکایا چاپ کرده است، نام رستم به شکل دو هجایی Ros-tam آمده. اگر این مأخذ موثّق باشد، این قدیم‌ترین متنی است که نام رستم به هیأت فارسی و سغدی در ایرانی غربی آمده است. (نقل از برهان قاطع، حاشیهٔ دکتر معین) (این تاریخ گویا در مجلّهٔ پیام نو، تهران، سال سوم، از شمارهٔ یک به‌بعد از روسی به‌فارسی ترجمه شده است).

با هم جذب شده و هنر اصیلی ارائه داده‌اند که تأثیر آن بر هنر مینیاتور ایرانی مجال تردید باقی نمی‌گذارد. عنصر قهرمانی و پهلوانی این نگاره‌ها تجلّی جامعه‌ای است که با جامعهٔ اسطوره‌ای و حماسی شاهنامه شباهتی شگفت‌انگیز دارد. می‌توان تصوّر کرد که هنر تصویر پهلوان و نقّاشی داستان قهرمانان (از جمله سوک سیاوش و داستان خرگوش و شیر و تدبیر خرگوش برای به‌دام انداختن شیر) به دلیل حکومت ملوک‌الطوایفی و عدم تمرکز جامعه در آن سوی جیحون و در دولتشهرهای مستقل سغدی بعضی از بُن‌مایه‌های پهلوان سالاری را که در بافت فرهنگی آن نفوذی عمیق داشت، حفظ کرده، امّا این عناصر در هنر ایران ساسانی به علّت مرکزیّت حکومت و شاه سالاری از بین رفته است. در نتیجهٔ همین پدیده است که دیوار نگاره‌های پنجیکند حماسهٔ رستم را با آن همه نیرو و هیجان به قالب تصویر درمی‌آورد و در سوک سیاوش، شاهزاده‌ای که خونش در این مرزوبوم بیگناه بر زمین ریخت و قهرمان مظلومیّت حماسه‌های ایرانی است، خرابه‌های آن پُر از اشک و فریاد می‌شود.

حرف نوشت متن سُغدی داستان رستم*

1 wrcwnk(ry')[γw δyw] t[a] ywnyδ[a] trš'nt (kw)[[a] knδh]
??? ?
2 s'r 'γw rwstmy m'yδ kw knδβr prm 'škr'k šw'
3 γrβ MN pršp'r myr'nt 1-LPW γršy'kh[b] β'w'nt
4 tγty 'wyh knδyh ZKw knδβrt βynt'nt 'γw
5 rwstmy zyw'rt prw RBkw šyrn'm šw' kw šyr'kh
6 wyšγwrt mnc'y pyrδnn[c] syγw'y 'spw prw wyš w'c
7 γwty mnšpn[d] γwrt γwr' š'twγw wβ' 'nsp'kh[e]
8 pr'yštrn nypδ ''γ''z 'wβt γw δywt prw nβ'yr prw

9 'nst[f] w'št'nt 'yw δβty m'yδ w'β'nt RBkw γnt'kw β'
10 RBkw šβ'r MN m'γw s'r ktcnn[a] 'ywt'c β'r'k 'wy
11 knδyh w'n'kw mnt'γs'ymnn[a] 'cw L' zn'ym[a] kt'r
12 s'tw myr'ym 'ny'msym kt'r ZKn[a] γwt'wty ZKw kynh
13 γwẓ'ym 'γw δywt ''γ'z'nt pršt't 'kyty MN prtr
14 kβnyγn[g] prγt'k[h] m't'nt RBkw γr'nn[a] pršt'kh
15 'M γns zyn[i] 'M RBkw 'nγ'w knδβrt pyn'nt ZKw
16 γrβw δrw[np']δ['k[a] γr]β wrtnβ'r γrβw pyδh β'r'k
17 γrβ yγn'ych[j] (β')r'k γrβ k's β'r'k γrβ MN
18 rwpsh β'r'k γrβ 'kwty β'r'k γrβ prw kyrmw
19 prw krps'k β'r'k γrβ pδ'k γrβ 'kyty γw m'yδ
20 prn''y'nn šw''y mkγw crks 'tγw kyδβy[k] γrβw ptkwn
21 sry c'δr s'r 'γw p'δt 'sk'ys'r γr'yntn rwšn[t][l]
22 (R)Bkw[m] zwrn'k syγw'y'nt w'r wβrh zyδnn R(B)[kw][m]
23 twntr šyk'β'nt[n] zwβ w'c'nt ''tr δβ'n pzty
24 wytr'nt y'γy rwstmy prwyδ'k rtyms ''ys 'γw
25 βwδnβr'nn[o] rγšy ZKw rwstmy wyγr'yš[p] mnspt[q] 'γw
26 rwstmy MN γwβn' zγ'rt ptymync ZKw pwrδnk'
27 crn nγwδnn δrwnstn nyβ'ynt β'zγδ prw rγšw
28 p'δβ'r kw δywt s'r c'n'kw 'γw rwstmy MN δ[w]r ZKw
29 δyw 'sp'δ wyn ZKn[r] rγšy m'yδ w'β ''(ys) ZY βγ'
30 [kβnw] kβnw trš .[. . .](k)[.] wn'ym ktγw δywt kw mrγ'
31 [s'r] rγšy ptysynt ywnyδ zyw'rt γw
32 rwstmy c'n'kw 'γw δywt wyn'nt ywnyδ zγ'rt ZKw
33 β'r'ycyk' βr'p'š'nt wβyw γw pδ'k 'sp'δ 'yw
34 δβty m'yδ w'β'nt 'kδry ZKn srδ'nk' γw myn'y
35 'nγw'st 'sk'tṛ 'M m'γw ''γ'ns[s] L' pršt't βwt
36 k'm šw kδ'c L' w'c'yδ k'm šw ms L' ptγwyδ'[t]
37 p'rZY m'yδ ẓw'ntkw 'ny'sδ' ktšw 'βzyw βr's ẓγw
38 tr'nk' 'nšt'ymn γw δywt 'yw δβty šyr wys'yδ'nt
39 sγtm'nn p'ẓγyr'nt wytr'nt ZKn rwstmy 'škrcy
40 wyδ'γty zyw'rt 'γw rwstmy βr' z'w'rt prw δywt
41 mkγw δγ'n šrγw prw nγš'yr ktγw 'βt'r (p)[rw][l]
?
42 rn'kw γyδh mkγw w'rγn'k prw (γ)[rγwšy[l] kt'rγw][l]
43 syrn[u] prw zδγh[v] rtšn ''γ'(')[z
44 [ ](. .'nt)[ ]. . . . n m[

* Sims - Williams Nicholas, The Sogdian Fragments of the British Library, 1976, p. 54-5.

توضیحاتی دربارهٔ کیفیّت دستنوشته و بازسازی سیمزویلیامز

داستان رستم بر کاغذ سفید بسیار نازک به قطع ۰/۲۹×۰/۵۳۵ نوشته شده است. خطّ آن ازگونهٔ خطّ تحریری سغدی است. در این گونه خطّ تشابه حروف که خود از مشکلات خطّ سغدی است، بیشتر به‌چشم می‌خورد و به طورکلّی حروف n و z را به‌دشواری می‌توان از یکدیگر تمیز داد و این در بیشتر متون از معضلات خطّ سغدی است. گاه تشخیص این دو حرف از حرف a مشکل است. همچنین در بعضی موارد تمایز حروف a و y، و s و š و γ بسیار دشوار است، به ویژه اگر این حروف در وسط واژه قرار گرفته باشند. تفاوت قرائت بنونیست و سیمزویلیامز هم بیشتر به علّت اختلاف سلیقه در تشخیص این حروف است.

قطعهٔ اوّل دستنوشته که با علامت مشخصّهٔ P13 درکتابخانهٔ ملّی پاریس موجود است، سی سطر دارد که سطر اوّل و دو سطر آخر آن ناتمام و تا حدودی ناخواناست. قطعهٔ دوم دستنوشته که کوتاه‌تر است و در موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود، ۱۵ سطر دارد. از سطر اوّل آن فقط دو واژهٔ آخر بازمانده که معادل سطر ۲۹ کتابخانهٔ ملّی پاریس است که تصادفاً این دو واژهٔ آخر را ندارد. از سطر دوم نصف ابتدای آن افتاده است که اندکی از این افتادگی در ابتدای سطر ۳۰ قطعهٔ اوّل به‌چشم می‌خورد. از سطر سوم نیز نصف اوّل سطر افتاده و راهی برای بازسازی آن وجود ندارد.

سیمزویلیامز[1] مطابق نظریّهٔ هنینگ (BSOAS، ۱۹۴۵، ۴۶۵ یادداشت ۲)، دو سطر اوّل قطعهٔ دوم را با دو سطر آخر قطعهٔ اوّل یکی دانسته و بنابراین، سطرهای ۲۹ و ۳۰ قطعهٔ اوّل را با سطرهای اوّل و دوم قطعهٔ دوم به‌هم پیوسته و یک قطعهٔ یکنواخت ۴۴ سطری راکه سطر آخر آن بیشترش آسیب دیده است، همراه با حرف نوشت و ترجمهٔ انگلیسی در مجلّهٔ *Indo - Iranian Journal*، ۱۹۷۶، صفحات ۶۱-۵۴ منتشر کرده و در پایان مقاله یادداشتهای سودمندی که فهم بعضی از

۱ـ سیمزویلیامز بازسازیهای خود را با توجّه به دستنوشتهٔ سغدی که شخصاً خوانده و پیشنهادهای هنینگ و گرشویچ انجام داده است.

واژه‌های دشوار را آسان می‌کند، داده است (صص ۶۱-۵۸). پانویسها با توجّه به‌مشاهدات وی در بررسی اصل دستنوشته و همچنین ملهم از پیشنهادهای هنینگ و گرشویچ است که با قرائت نخستین بنونیست تمایز دارد.[1]

ازجملهٔ پیشنهادهای اشتقاقی اوکه ازبازسازی جدیدالهام گرفته، مواردزیر است:

سطر ۱. واژهٔ -trš؛ tarš «= گریختن» از -*tarša همریشه با واژهٔ اوستایی -tača (این بازسازی به جای -tars «= ترسیدن» قرائت بنونیست است).

سطر ۶. واژهٔ -pyrδnn: pĕrδan «= پالان» (به جای p'rδn) شاید به معنی «پیرهن».

سطر ۷. واژهٔ -mnšpn: manšpan «= آرمیدن»، سوم شخص مفرد ماضی از ستاک مضارع -anšpan (به جای mnšp بنونیست) (بازسازی شوارتز).

و نیز 'nsp'k: anspāk «= بستر، زیرانداز» (به جای 'nšp'k) (همو).

سطر ۸. واژهٔ pr'yštrn: parīštarn «= گسترد»، (= به جای pr'nštr).

همچنین واژهٔ nβ'yr: niβēr «= مشورت»، (به جای zβ'yr).

سطر ۹. واژهٔ 'nst: ans(a)t «= شور، رایزنی»، از -*ham-sta، (به جای 'yšt).

سطر ۱۱. واژهٔ mnt'γsymn: mandaxs-ĕman «= پناه بردیم»، اوّل شخص ماضی از ستاک -andaxs و شناسهٔ -ĕman که بیشتر در متون قدیم‌تر مثل نامه‌های باستانی به کار می‌رود.

به علاوه، واژهٔ zn'ym: zanēm «= بجنگیم»، (به جای wn'ym قرائت بنونیست).

سطر ۱۲. واژهٔ 'ny'msym: «= نیست شویم»، (به جای 'zy'msym قرائت بنونیست).

سطر ۱۳. واژهٔ prtr: pratar «= نبرد»، همریشه با واژهٔ فارسی باستان -pr̥atara.

سطر ۱۴. سه واژهٔ اوّل به‌معنی «آن اندک باقیمانده» بازسازی اوست. احتمالاً صفت مفعولی prayδē «= ترک شده» را در معنای «باقیمانده» گرفته است.

سطر ۱۵. واژهٔ Zyn: zēn «= سلاح، جنگ افزار»، (به جای ZY قرائت بنونیست). و نیز واژهٔ ᶜM: هزوارش δan «= با» (به جای rm).

سطر ۱۶. واژهٔ δrw[np']δ['k]: با حرف نوشت: δrōn- pāθē «= تیرانداز، کمانگیر» بازسازی سیمز ویلیامز است.

۱- بعضی از پیشنهادها هم توسط لیوشیتس و شوارتز داده شده‌اند.

سطر ۱۷. واژهٔ γγn'ynch (به جای ʾšn'ych) نام حیوانی مشخّص.
سطر ۲۰. واژهٔ kyδβy: kaθwi? <kaθwiya* «= خفّاش».
سطر ۲۱. واژهٔ ʾsk'ys'r (به جای ʾsk'ns'r)، «= رو به بالا».
همان سطر، واژهٔ γr'yntn: γarīndan? «= غرّش»، (به جای γr'ynth) و همچنین [t] rwšn: rōšand «= غرّیدند، نعره کشیدند»، (به جای rwγ ـ).
سطر ۲۳. واژهٔ šyk'βnt: šīkāfand «= شکافتند، بازکردند»، (به جای šyk'r'nt).
همان سطر، واژهٔ zwβ: zūf «= دهان»، (به جای nwβ).
سطر ۲۵. واژهٔ βwδnβr'nn: βōδan- frān یا βōβan-βarān «= تیز شامّه، تیز هوش» و «خوش نفس»، (به جای ywδʾβrʾnh «گرم دَم»)، قرائت دیگر پذیرفته شده βwδ'βr'nn است.
همان سطر، واژهٔ wyγγʾyš «= بیدار کرد»، فعل متعدّی ماضی سوم شخص، (به جای -wyγrys) (قرائت لیوشیتس).
همانجا، واژهٔ mnspt «= برخاست، جنبید»، (به جای mnšpt) (قرائت شوارتز).
سطر ۲۷. واژهٔ δrwnstn: runstan/δrōnstan «= تیردان»، (به جای δrwnšth).
سطر ۲۹. واژهٔ ZKn: هزوارش awen (به جای ZK)، برای بازسازی آخر سطر ۲۹ رک به‌توضیحات بالاتر.
سطر ۳۰. بازسازی [kβnw] در اوّل سطر و trš در واژهٔ سوم، (رک به توضیحات بالا).
سطر ۳۴. واژهٔ myn'y: mēnē «= شجاعت» (بنونیست)؛ «= امید» (سیمزویلیامز).
سطر ۳۸. مطابق سطر ۱۰ قطعهٔ موزهٔ بریتانیا ـ ʾnšt'ymn (به جای ʾnšt'ym). در اینجا نیز پایانهٔ اوّل شخص جمع صورت کهن ēman ـ را نشان می‌دهد. معنی واژه «= نشان دهیم».
سطر ۴۱. مطابق سطر ۱۳ موزهٔ بریتانیا، ʾβtʾr (به جای ʾrt'k) در معنی «گفتار»، معادل واژهٔ فارسی میانهٔ haftār، سغدی aftār یا aβdār.
سطر ۴۲. مطابق سطر ۱۴ موزهٔ بریتانیا، γyδh: γēθ، همراه با ramaku به معنی گله، رمه. آن را با واژهٔ پشتو γēlē و فارسی باستان ـ gaiθā و فارسی میانهٔ gēh در gēhbān «= گله‌بان» مقایسه کرده‌اند.
سطر ۴۲. قسمت آخر: واژهٔ γrγwšy «= خرگوش» و mkyw «= مانند آن» بازسازی شده است.

سطر ۴۳. واژهٔ syrrn به sykrn* مشتق از: sikarna* به معنی «خارپشت» بازسازی شده است.

همان سطر، ž𝛿𝛾h: ž𝛿axā (به جای n𝛿𝛾h) به معنی «اژدها» که آن را z𝛿axā یا ž𝛿axā می‌خواند (مقایسه شود با واژهٔ فارسی میانهٔ 'zdh'g و پارتی jdh'g').

آخرین سطر (۴۴) را با باقیماندهٔ چند حرف و قسمتی از سطر ۴۳: «و شروع کرد به [نابود کردن] آنها»، ترجمه می‌کند.

آوانوشت متن سُغدی داستان رستم

warčūnk (aryā) [xō δēwt] yōnēδ/θ[1] taršand[1] [kō kand][1]
sār xō rustami mēδ/θ kō kandβar parm əškarě šawa.

yarβ/f čan paršpōr mērand, ēw zār xaršyāk βāwand tiyatě awē kandī, awu kandβart βindand[2]. xō rustami zīwart paru wazarku širnām. šawa kō šir/āk[3]/ē wēšxurt, mančāy, pěrδan sīxwāy, aspu paru wēš wāč, xuti manšpan[1], xurt xara; šātux uβa, anspāk[1] parīštarn[1], nīpaδ, āyāz ūβd[4]. xō δēwt paru niβēr[1] paru ansat[1] wāštand. ēw δiβti mēθ/δ wāβand, wazarku yandakuβā wazarku šfār čan māxu sār katčan ēwtāč βārē awē kandī wānō/wānaku mandaxsēman[1]. a/əčū nē žanēm[1], katār sātu mirēm anyāmsēm[1], katār awen xatautī awu kēn xōžēm. xō δēwt āyāzand parštāt, kēti čan partar kaβn-yaxn paraydē[1] mātand, wazarku yrān parštāk δan[1] xans zēn[1] δan[1] wazarku anyāw kandβart βēnand. awu yarβu δrōn-pāθe[1], yarβ wartanβār, yarβu pīδβārē, yarβ yaynēč[1] βārē, yarβ kās βārē yarβ čan rūpas βārē, yarβ (ə)kuti βārē, yarβ paru kirmu, paru karpasē βārē, yarβ paδē, yarβ kēti xō mēδ/θ parnāyān šawe, makxō čarkas ət xō kiθβe, yarβu patkōn sarē/i čāδar sār xō pāδt əskē-sār[1], yarīndan[1] rōšand[1].
wazarku zurnē[5] sīxwāyand wār wafra, žēδən, wazarku tundar. šīkāfand[1] zōf[1], wāčand ātar δβān pazdi, wītarand yāxī rustami/e parwēδě. rətimas ēs xō βōδan. frān[1] raxši awu rustami wīyrēš[1]. manspat[1] xō rustami čan xuβnā, žyārt patīmēnč awu purδang čarm niyōδan, žunš/stan[6] nīβēnd, βāžyaδ para raxšu pāθfār kō δēwt sār, čānaku xō rustami čan δūr awu δēw əspāδ wēn, awen[1] raxše mēδ/θ wāβ. ēs ti βaya [kaβnu][1] kaβnu tarš[1]. [...] (k) [.] wanēm, kat-xō δēwt kō mary [sār][1]. raxši patīsēnd. yōnēδ/θ zīwart xō rustami. čānaku[7] xō δēwt wēnand, yōnēδ/θ žyārt awu βārēčīk frāpāšand. uβyu xō paδē, əspāδ, ēw δəβti mēδ/θ wāβand əkīr[8] awen

sarθang xō menē anxwast. ∂skātar δan[۱] māxu āxāns nē parštāt βōt kām. šu kaδāč nē wāčēδ kām, šu mas nē patxurδa[۹] pāruti mēδ/θ žwandaku nyās-δa. kat-šu ∂βžyu frās žaγu trānk anštēman[۱]/anštay-ēman. xō δēwt ēw δ∂βti šir wīsēδand, saγdmām pāžγērand, wītarand awen rustame ∂̄skarčī. wēδ[۲] aγ∂ti/ē zīwart xō rustami, βara zāwart paru δēwt, makxō δaγān šarγu paru naxšēr, kat-xō aftār[۱] paru ramaku ēθ[۱], makxō wāraγnē paru [xarγōšē katār xō][۱] *sikarn[۱۰] paru žδaxā[۱] r∂t-šan āγāz.

پانویس‌های آوانوشت

این نشانه (/) می‌نماید که واژه را بدینصورت نیز می‌توان خواند.

[ ]: بازسازی سیمزویلیامز، ۱۹۷۶، صص ۵۴-۶۱؛ به توضیحات صفحات بالا مراجعه شود.

۱- تمام واژه‌هایی که با شمارهٔ ۱ نموده شده‌اند، تغییرات سیمز ویلیامز یا بازسازی‌های او هستند که با قرائت بنونیست متفاوت است.

۲- βandand / : «نیستند».

۳- šīrē/šīrak : «خوب».

۴- ōβd/uβd : «خوابید»، بسته به اینکه فعل با پیشوند - awa باشد یا نه (سیمزویلیامز، ۱۹۷۶، ۵۸، ۸).

۵- zwarnĕ / zurnĕ : «زمان».

۶- žunštan / žanstan / δrōnstan، قرائت žunštan از لیوشیتس، اُزنوی، ۱۹۸۱، ص ۴۱۲ است. معنی آن «کمان دان» / «تیردان» است.

۷- čānō / čānaku : «چون».

۸- kəši/kəθri/əkθri/əkšĭ : «اکنون».

۹- nē patxurδa : «نبلعید» / patxway-δa : «نکشید».

۱۰- syrrn معنی نمی‌دهد. گرشویچ (نقل از سیمزویلیامز) آن را skyrn* بازسازی کرده و از sikurna* گرفته که با škōn پشتو همریشه است (سیمزویلیامز، ۱۹۷۶، ۶۱، ۴۳).

تبصره: در سطر ۳۰ عبارت trš... k. wn᾽ym را می‌توان tarš... wanēm یا حتّیٰ tarš kunēm خواند به معنی «بگریزیم» یا «[تدبیر] گریز کنیم» و یا اگر wanēm را wazēm بخوانیم (بـه‌علّت شباهت دو حرف n و z) و waz را با -wāz فارسی میانه و باز [باختن فارسی (امروز) همانند کنیم، شاید معنی عبارت «تدبیر گریز باز می‌کنیم» باشد (از یادداشت گرشویچ بر مقالهٔ سیمزویلیامز: IIJ 1976/82 n 116).

ترجمهٔ متن داستان سغدی رستم*

در ترجمهٔ زیر کوشیده‌ایم که تا حدّ امکان به مفهوم متن سغدی نزدیکتر شویم. در صورت عدول یا امکان تعبیر دیگر، ترجمهٔ تحت‌اللّفظی یا آن تعبیر دیگر، در پاورقی داده شده است. همچنین واژه‌هایی که بعضی یا همهٔ حروف آن بازسازی است، با علامت ستاره (*) آمده‌اند و همان طور کلماتی که در ترجمه، تعبیر جدیدی نسبت به برگردان قبلی دارند، با علامت اضافه (+) مشخّص شده‌اند.

قطعهٔ اوّل:

***دیوان بی‌درنگ به* شهر گریختند +. رستم همچنان از پی ایشان تا دروازهٔ شهر رفت. بسیاری از پایمال مُردند. یک هزار [تن] + با زحمت + توانستند به شهر درآیند. دروازه‌ها را بستند. رستم با نیکنامی بزرگ بازگشت. به سبزه‌زاری نیکو رفت، ایستاد، زین + برگرفت، اسب را در سبزه رها کرد، خود بیارمید، خوردنی خورد، سیر شد، بستری گسترد، دراز کشید [و] به خواب رفت. دیوان در + انجمن + به شور ایستادند + و به یک دیگر چنین گفتند: «بزرگ زشتی و بزرگ شرمساری بر ما که از یک تنه سوار چنین به شهر + پناه بریم +. چرا نجنگیم[1]؟ یا همگی بمیریم و نابود شویم و یا کین خدایان خواهیم.»**

دیوان آنان که + از جنگ + جان به در برده[2] بودند، با ساز و برگ گران و سلاح نیرومند بسیچ شدند. با + شتاب فراوان دروازه‌ها گشودند. بسیار* کمانگیر، بسیار گردونه سوار، بسیار پیل سوار،

---

* این ترجمه در مقالهٔ «رستم در روایات سغدی»، *شاهنامه‌شناسی*، صص ۴۹-۴۸ انتشار یافته است، امّا اینک با تغییراتی دوباره به چاپ می‌رسد.

ــ تحت اللّفظی:

۱ـ «نزنیم».

۲ـ «باقیمانده بودند».

بسیاری سوار بر... بسیاری سوار بر خوک، بسیاری سوار بر روباه، بسیاری سوار بر سگ، بسیاری سوار بر مار و سوسمار[۱]، بسیاری پیاده، بسیاری در حال پرواز مانند کرکس و + خفّاش می‌رفتند و بسیاری واژگونه، سر به پایین و پاها به بالا. + غرّشی + برکشیدند [و] زمانی دراز باران، برف، تگرگ [و] تُندر بزرگ برانگیختند. + دهان + گشودند [و] آتش، شعله، دود بیرون کشیدند[۲] و به جست‌وجوی رستم دلاور رهسپار شدند. آنگاه آمد رخش + تیزهوش[۳] [و] رستم را بیدار کرد. رستم از خواب برخاست، در حال جامهٔ پوست پلنگ بپوشید، کمان‌دان بربست، بر رخش برنشست، به‌سوی دیوان شتافت. چون رستم از دور سپاه دیوان را دید، به رخش چنین گفت: «*بیا ای سرور* کم‌کم + بگریزیم،* کاری + کنیم[۴] که دیوان را به سوی جنگل... .[۵]

قطعهٔ دوم:

... [بکشانیم]». رخش پسندید. دردم رستم بازگشت. وقتی دیوها چنین دیدند، بی‌درنگ + هم سپاه سواره و هم + پیاده به پیش تاختند و به یکدیگر گفتند: «اکنون ارادهٔ سردار شکسته [و] دیگر با ما توان نبرد نخواهد داشت. هرگز رهایش نکنید، او را نبلعید،[۶] بَل چنان که هست[۷]، زنده بگیرید تا او را تنبیه دردناک و شکنجه‌ای سخت نشان دهیم». دیوان یکدیگر را سخت برانگیختند. همگی

۱ـ «کرپاسه».

۲ـ «رها ساختند».

۳ـ (یا شاید) «دارندهٔ شامهٔ تیز».

۴ـ (یا شاید) «نیرنگی بازی کنیم».

۵ـ این قسمت بازسازی سطر ۳۰ قطعهٔ اوّل و سطر دوم قطعهٔ دوم است و درواقع، بین قطعهٔ کتابخانهٔ ملّی پاریس و کتابخانهٔ بریتانیا مشترک است.

۶ـ (شاید) «نکشید».

۷ـ «همچنان».

فریاد برکشیدند و از پی رستم روان شدند. در آن هنگام رستم بازگشت و بر دیوان حمله برد[۱]، چون شیر دژم بر نخجیر و یا + کفتار بر + گلهٔ رمه و یا شاهین بر* خرگوش و یا * خارپشت بر + اژدها... .

داستان سغدی رستم، چه از نظر سبک و چه از نظر نکات دستوری، قابل بحث است. بدون شکّ نگارش آن با سبک نگارش سایر نوشته‌های سغدی فرق دارد و داستان در جمله‌های کوتاه، سریع و اغلب بدون حرف عطف بیان شده است، سبکی که در ادبیّات سغدی بی‌نظیر می‌نماید. در زبان سغدی حرف عطف، حروف اضافه و ربط وادات تأکیدی بسیاری به کار می‌رود که در مواردی بعضی از آنها زائد به نظر می‌رسد.

داستان رستم به سبک روایی در زمان گذشته نوشته شده و بنابراین بیشترین تعداد فعل آن را ماضی ساده (ایمپرفِکت imperfect) تشکیل می‌دهد و این متن ۴۳ سطری حدود بیش از پنجاه فعل (هر سطر بیش از یک فعل) دارد. درواقع، بعضی از سطرها سه فعل گرفته‌اند (مثل سطرهای ۶، ۷، ۹ و ۲۹). وجود و توالی فعل‌ها به‌محتوا تحرّک می‌بخشد و تقدّم فعل‌ها در بسیاری از جمله‌ها سبک شعر حماسی را به‌یاد می‌آورد. ماضی‌های پیشونددار طبق قاعدهٔ زبان سغدی افزونهٔ باستانی (جزء ماضی ساز) را نگه می‌دارند و به صورت‌های مختلف درمی‌آیند.

جالب‌ترین صورت‌ها، ماضی‌های با هجای آغازین ـ man است.[۲] مثل: mančāy[7] «= برخاست»، manspat[25] «= آسود»، manšpan[6] «= ایستاد»، mandaxs-ēman[11] «= پناه گرفتیم»، که همگی با پیشوند ـ ham باستانی مطابق ـ an سغدی ساخته شده‌اند و جزءِ ماضی ساز آنها به ظاهر ـ m است.[۳]

در فعل‌های دیگر جزءِ ماضی ساز ī یا ā است:

با جزءِ ماضی ساز ـ ī، مثل: nīpaδ[8] «= دراز کشید»،

nīβend[27] «= بست»، wīγrēš[25] «= بیدار کرد»،

۱ـ «نیرو بُرد».

۲ـ حروف لاتین شمارهٔ سطر را نشان می‌دهد.

۳ـ رک: قریب، نظام فعل در زبان سغدی، صص ۱۲-۱۶.

wītar-and[29] «= برانگیختند»، wīsēδ-and[38] «= رفتند»،
patīsend[31] «= پسندید»، patīmēnč[26] «= پوشید»،
parīštarn[8] «= گسترد».

این فعل‌ها با پیشوند باستانی مختوم به -i (مثل ـ ni، ـ wi، -pati و ـ pari) ساخته شده‌اند.

چند فعل دیگر با جزء ماضی ساز آ و پیشوند باستانی مختوم به صامت در متن دیده می‌شود، مثل: zīwart «= برگشت»، از ـ uz-warta،
sīxwāy - (and) سطر 6 «= برگرفت» و سطر 22 «= برانگیختند»،
šīkaf-and[23] «= باز کردند».

تعدادی از فعلهای متن با جزءِ ماضی ساز ā ساخته شده‌اند که پیشوند فعلی در محّل اتصال تغییر کرده است، مثل:

wāšt-and[9] «= ایستادند»، از: *awa-hišta > ōšt.
βāžγaδ[27] «= سوار شد»، از: - abi - zgad*.
pāθfār[28] «= شتاب کرد»، از: - pati - θwar*.
frāpāš-and[33] «= پیش تاختند».
pāžγēγ-and[39] «= فریاد کشیدند».

در دو فعل پیشونددار هم ظاهراً تغییری صورت نمی‌گیرد، سطرهای 8، 13، āγāz-(and) «= شروع کرد (ند)» و سطر 24، ēs «= آمد»، از: -ā-isa*.

فعلهای بسیط نیز نمونه‌هایی در ماضی دارند (چه در مادّهٔ سبک و چه در مادّهٔ سنگین)، مثال: šawa «= رفت»، βara «= بُرد»، xura «= خورد»، uβā/βā «= بود / شد»، wāč «= رها کرد»، wāβ «= گفت»، wēn «= دید»، βāwand «= قادر بودند»، mīrand «= مردند»، βandand «= بستند»،

wāβand «= گفتند»، pēnand «= باز کردند»، wēnand «= دیدند»،
mātand «= بودند»[۱].

وجه مضارع التزامی در صیغهٔ اوّل شخص جمع (گفت وگوی دیوان با هم) به کار برده شده است:

۱ـ این ماضی به احتمال باستاک گذشته ساخته شده است.

nē žan-ēm «= نزنیم»، mīr-ēm «= بمیریم»،
anyāms-ēm «= هلاک شویم»، xuž-ēm «= بخواهیم»،
anšt(ay) - ēman «= نشان دهیم»، wan/z-ēm «= (بازی) کنیم» = «تدبیر کنیم».
وجه امری در دوم شخص مفرد ēs «= بیا» (گفت‌وگوی رستم با رخش سطر 24)،
و در دوم شخص جمع nyās /-δa «= بگیرید» (سطر 36)،
nē patxur-δa «= نبلعید»، (سطر 35). این مورد اخیر را می‌توان nē patxway-δa «= نکُشید» نیز خواند.
زمان مستقبل به دو صورت به‌کار رفته: (سطر 9) nē βōt-kām «= نخواهد بود» و nē wāčēδ-kām «= رها نخواهید کرد»، (سطر 36).
یک مورد وجه امکانی مجهول نیز در (سطرهای 36-35) وجود دارد:
nē parštāt βōt-kām «= نخواهد توانست آماده شود»[1]. یک مورد در (سطر 20) در مثال šawe «= می‌رفت»، وجه تمنّایی استمراری در معنای ماضی استمراری به‌کار رفته است.

همچنین در این متن یک فعل وجه وصفی با صفت مفعولی anxwast «= شکسته» (سطر 35) و سه صورت مصدری ŭ̌βd «= خفتن» (سطر 8) و parštāt «= آماده شدن» (سطر 13) و tiγate «= وارد شدن» (سطر 4) دیده می‌شود.
موارد تقدّم فعل در جمله بیشتر در قسمتهای میانی و پایانی متن است و از یک طرف اوج تحرّک و جنبش کارزار را می‌رساند و از طرفی لحن حماسی به متن می‌دهد. مثالهای این دو قسمت:[2]

(سطر 23) برکشیدند باران، برف، تگرگ و بزرگ تُندر را،
(سطر 23) گشودند دهان را،
(سطر 23) به پا ساختند آتش، شعله و دود،
(سطر 24) روان شدند به جست وجوی رستم،
(سطر 25-24) آمد تیز هوش رخش،

۱ـ وجه امکانی مجهول باستاک گذشته ـ به‌علاوهٔ فعل کمکی ـ βw ساخته می‌شود. رک قریب، همان، ۱۳۷۴.

۲ـ در یک مورد در آغاز متن نیز در سطر ۵: «رفت رستم به سبزه زاری نیکو»، این حرکت دیده می‌شود.

(سطر 25) برخاست رستم از خواب،
(سطر 25) بپوشید جامهٔ پوست پلنگ،
(سطر 28-27) برآمد به رخش[۱]،
(سطر 28) تاخت به سوی دیوان،
(سطر 32-31) (ناگاه) بازگشت رستم (واپس نشست)[۲]،
(سطر 39) روان شدند به شکار رستم،
(سطر 40) بازگشت رستم[۳]،
(سطر 90) بُرد حمله بر دیوان[۴]،

در این ۱۳ مورد که جمله با فعل آغاز می‌شود، بیشتر فعل‌ها (به استثنای دو فعل) با پیشوند و جزء ماضی‌ساز ساخته شده‌اند و تکیه بر هجای اوّل یا دوم دارند و این خود می‌تواند راهنمایی برای پی بردن به نوعی نظم هجایی باشد. پژوهش بیشتر شاید رهیافت دیگری برای گشودن این مشکل به ما بنماید. جالب آن‌که جمله‌های مبتدا به فعل بیانگر اوج نبرد و حالت جنگ است و این هم در مورد رستم و هم در مورد دیوان صادق است. اوج آسودگی و آرامش رستم با جمله‌های مبتدا به فاعل یا مفعول بیان می‌شود. مثل موارد زیر:

(سطر 6) زین برگرفت، اسب را بر سبزه رها کرد،
(سطر 7) خود بیارمید، غذا خورد، سیر شد،
(سطر 8) بستر بگسترد، دراز کشید، شروع به خفتن کرد.

اگر جملهٔ «رستم بازگشت با بزرگ سرفرازی» (سطر 5) را با جمله‌های «بازگشت رستم» سطرهای 32-31 و 40، مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که ترکیب اوّل هنگامی به کار رفته که رستم از جنگ نخستین با دیوان فراغت یافته و آسوده و سرفراز بازمی‌گردد. امّا در دو جملهٔ دیگر رستم در حال جنگ و گریز با دیوان است و جمله‌ها با فعل آغاز می‌شوند.

۱ـ ترجمهٔ دکتر یارشاطر، مجلّهٔ مهر، شمارهٔ ۷، ۱۳۳۱، ص ۴۱.
۲ـ «برفت رستم به پس»: «عقب‌نشینی کرد».
۳ـ «بیامد رستم زپُشت»: «از عقب بازگشت».
۴ـ تحت‌اللّفظی: «بُرد نیروهایش را بر دیوان».

از دیگر مشخّصه‌های این متن تطابق صفت و اسم در ستاکهای سبک به پیروی از قانون صرف اسم در زبان سغدی است. این تطابق در بسیاری موارد شامل صفت اشاره (حرف تعریف سغدی) نیز می‌شود.

۱ـ حالت رایی (مفعول صریح) با گرفتن پایانهٔ صرفی u- < am-*[1]:

(سطر 5) Paru[3] wazarku[2] širnām «= به آن بزرگ نیکنامی»،

(سطر 6) aspu paru wēš wāč «= اسب را بر سبزه رها کرد»،

(سطر 26) awu parδ/θang čarm niγōδan «(= پوشید) آن جامهٔ پوست پلنگ را»،

(سطر 27) βāžγaδ paru raxšu «= سوار شد بر رخش»،

(سطر 28-29) awu δēw spāδ wēn «= سپاه دیو را دید»،

(سطر 32-33) awu βārēčīk frāpāšand «= مرکب را پیش تاختند».

۲ـ حالت نهادی (فاعلی) با گرفتن پایانهٔ i- < ah-*:

xō rustami[4]؛ xō raxši و غیره

در (سطر 9) جملهٔ wazarku γandaku βā «= بزرگ زشتی بود»، صفت γandak «= بد، زشت» در معنای اسمی به کار برده شده است و می‌توان آن را حالت نهادی خنثی تصوّر کرد.

۳ـ حالت اضافه / برایی (مفعولٌ له):

(سطر 29) awen raxše mēδ wāβ «= به رخش چنین گفت»،

(سطر 34) awen sarθang xō mēnē «= ارادهٔ سرهنگ»،

(سطر 39) awen rustame škarčī «= به دنبال رستم».

۱ـ مواردی هم هست که تطابق صورت نمی‌گیرد. مثال در سطر 23 واژهٔ pazd-i «= دود».

۲ـ صفتِ «بزرگ» در همه جا به صورت هزوارش و با پایانهٔ u- آمده است، چه در حالت رایی و چه غیر آن.

۳ـ حرف اضافهٔ Par با حالت رایی می‌آید.

۴ـ واژهٔ rustam همه جا با پایانهٔ y- نوشته شده که می‌تواند فاعلی یا اضافه باشد، امّا در سطر 25 که جمله حالت رایی دارد، بر خلاف انتظار rustamu نیامده است.

۴ـ حالت دری (مفعولٌ فیه):

(سطرهای 4، 11-10) awē kandī «= در شهر».[۱]

۵ـ یک نمونه صرف اسم در حالت ازی:

(سطر 26) čan xuβnā «= (برخاست رستم) از خواب».

۶ـ یک نمونه صرف اسم در حالت ندا:

(سطر 29) βaγa «= ای سرور».

از مشخّصات دیگر این متن کاربرد صفت اشاره (حرف تعریف) xō برای حالت نهادی مفرد و جمع و همچنین awu برای حالت رایی مفرد و جمع است. در هیچ مورد صورت جمع حرف تعریف xā به کار نرفته است.

xō δēwt «= دیوان (به یکدیگر گفتند، دیدند و غیره)»،

(سطر 4) awu kand-βart «= دروازه‌ها را (بستند)»،

(سطر 12) awen xutāutī awu kēn xužēm «= کینِ خدایان را خواهیم»[۲].

۱ـ واژهٔ «شهر» صرف ستاک سنگین دارد.

۲ـ حرف تعریف این جمله در حالت اضافهٔ مفرد است، در صورتی که واژهٔ «خدا» اضافهٔ جمع است.

کتابنامه

- Benveniste, E., *Texts Sogdiens*, Paris 1940, P. 134-136, 226-229.

- Sims-williams, N., *The Sogdian Fragments of the British Library, Indo Iranian journal*, 1976, p. 54-61.

- Reichelt, H., *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, Heidelberg II, 1931.

- Henning, W.B., "*Sogdian Tales*", *BSOAS*, 1945, 108, n2.

ـ یارشاطر، احسان، «رستم در زبان سغدی»، مجلهٔ مهر، سال ۸، شمارهٔ ۷، ۱۳۳۱، صص ۴۰۶-۴۱۱.

ـ قریب، بدرالزّمان، رستم در روایات سغدی، شاهنامه شناسی ۱، مجموعهٔ گفتارهای بنیاد شاهنامه، ۱۳۵۷.

ـ خروموف، آلبرت لئونیدویچ، از رستم تا دیوآشتیچ، ترجمهٔ س. قربانوف ـ ج. شریف اف، نشریات عرفان، دوشنبه ۱۹۸۷، صص ۴۶-۴۹.

ـ بهار، مهرداد، سخنی چند دربارهٔ شاهنامه (پیوست کتاب داستانهای شاهنامهٔ فردوسی ۱۳۷۲) صص ۳۱-۳۴، ۴۲-۴۳.

ـ بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳، صص ۹۶-۱۱۹.

* مرجع دستنویس سغدی:

- Benveniste, Codices-Sogdiani Monumentum Linguarum Asiae Majoris, III, Copenhague 1940.

دستنویس متن سُغدی ۱

دستنویس متن سُغدی ۲

طلعت کاویان‌پور

تصحیح چند واژه از دیوان فرّخی سیستانی

دیوان فرّخی سیستانی چند بار در ایران چاپ انتقادی شده است. نخستین بار در سال ۱۳۱۳ به‌اهتمام شادروان علی عبدالرّسولی، دوم بار به کوشش آقای دکتر محمّد دبیر سیاقی در اسفندماه سال ۱۳۳۵ و سوم و چهارم بار نیز توسط همو.

هر چند در تصحیح این دیوان نهایت تلاش و کوشش به کار رفته، امّا متن از خطاها و اشتباههای چندی به دور نمانده است.

نگارنده هنگام تهیّهٔ واژه‌نامهٔ بسامدی دیوان فرّخی سیستانی[1]، با تعمّق در برخی ابیات به‌نکاتی پی بردم و بعضی کلمات را از روی قراین ابیات دیگر و چندتایی را به کمک منابع مستند و با ذکر شواهد شعری تصحیح کردم.

در اینجا به‌چند نمونه از این تصحیح‌ها اشاره می‌کنم:

۱ـ در صفحهٔ ۸۵ دیوان فرّخی سیستانی ـ چاپ دکتر دبیر سیاقی ـ بیت ۱۶۲۹ به‌این صورت ضبط شده است:

خدمت سلطان به جاه از شهریاری خوشتر است   وین کسی داند که دارد بر فزود روزگار

بیت بالا را از روی نسخه بدل با تبدیل برفزود به برفرود چنین می‌توان خواند:

خدمت سلطان به جاه از شهریاری خوشتر است   وین کسی داند که داند برفرود روزگار

«بر فرود» به معنی فراز و نشیب و اختلاف و تمایز و تفاوت، در اشعار و متن‌های

۱ـ این واژه‌نامه هم اکنون در دست ویرایش است و پس از آن به چاپ می‌رسد.

این دوره آمده است: «... و این دشوار از آن شد که هر پادشاهی که درازگردد یا دین پیغامبری به پیغمبری شدی و روزگار برآمدی، بزرگان آن کار فرامُش کنند و از نهاد بگردانند و برفروذی افتد...».[1]

این کلمه در جملهٔ بالا به معنی تمایز و اختلاف آمده است. همچنین فردوسی گوید:

نَبُد کهتر از مهتران برفرود — بهم در نشستند چون تار و پود[2]

که این واژه در اینجا به‌معنی متمایز و مشخّص است. برفرود در شاهنامه در معنی اختلاف هم به کار رفته است:

بکوشم به اندازهٔ دستگاه — کنم بر فرود سخن را نگاه[3]

و باز در معنی اختلاف و تمایز در شعر ناصرخسرو آمده است:

به‌حکمت است و خرد بر فرود، مردان را — وگرنه ما همه از روی شخص همواریم

و به‌شکل (برفرودی) نیز در شعر این شاعر دیده می‌شود:

برفرودی بسی است در مردم — گرچه از راه نام هموارند

۲ـ در صفحهٔ ۲۸۴ دیوان بیت ۵۶۴۷ چنین ضبط شده است:

بهار خرّم‌گشته‌ست پای خوشه زمین — بهشت خرّم گشته‌ست خشک شورستان

کلمهٔ پای خوشه در فرهنگهای فارسی به معنی زمین پر ازگِل و لای که به‌واسطهٔ تردد خشک و سخت شده، آمده است. ولی در مجموع، ارتباط دو مصراع با یکدیگر سست معنی به‌نظر می‌رسد. به احتمال قوی پای خوشه، پای خوسته بوده است. زیرا پای خُست و پی خوسته به‌معنی لگدمال شده و زمین بر پای کوفته شده در فرهنگهای برهان قاطع، معین، نفیسی و لغت‌نامهٔ دهخدا به‌چشم می‌خورد. این واژه را به‌صورت پی‌خُسته نیز در بیت ۴۲۶۹ دیوان فرّخی می‌بینیم:

پیل پی‌خُسته صمصام تو بیند اندام — شیر، پیرایهٔ اسبان تو بیند چنگال

در اشعار شعرای معاصر فرّخی هم این ترکیب کمابیش دیده می‌شود:

۱ـ مقدّمهٔ شاهنامه ابوالمنصور المعمّری به‌نقل از هزار سال نثر فارسی، کریم کشاورز، چاپ کتابهای جیبی، ص ۴۸.

۲ـ شاهنامهٔ فردوسی چاپ مسکو.

۳ـ همان مأخذ.

عنصری گوید:

زبس کِش بـه‌خاک انـدرون گـنج بـود　　ازو خـاک پـی خُسته را رنـج بـود[۱]

و ناصرخسرو گوید:

بـر رفـتنیم اگـر چـه دریـن گـنبد　　بـیچاره‌ایـم و بسته و پـی خُسته[۲]

۳ـ در صفحهٔ ۳۸۲، بیت ۷۷۴۴ به‌گونهٔ زیر ضبط شده است:

تا چون که از مُتَبَّر رازی(؟) بـرهنه گشت　　انـدر شـود درخت بـه‌دیبای شوشتری

«مُتَبَّر» در فرهنگهای فارسی، به‌معنی هلاک شده و از نظر دستوری صفت مفعولی است. و این معنی در بیت بالا نمی‌تواند درست و منطقی و راهگشا باشد. به‌جای کلمهٔ «مُتَبَّر» می‌توان واژهٔ «مُنَیَّر» را که از حیث شکل همانند و مُصحَّف آن است، پیشنهاد کرد. زیرا «مُنَیَّر» جامهٔ دو پود ضخیم را گویند. در صفحهٔ ۴۰۱ کتاب «فرهنگ البسهٔ مسلمانان» از انتشارات دانشگاه تهران نیز «مُنَیَّر» نوعی جامه و روپوش ضخیم معنی شده است. در لغت‌نامهٔ دهخدا این واژه به‌معنی نوعی پارچهٔ دو پوده از شهر ری ضبط شده و به‌نقل از کتاب «غرراخبارالملوک الفرس» آمده است: «وامّا الخریف فالمنیّر الرّازی و ملحم المروزی».

امیرمعزّی شاعر معاصر فرّخی سیستانی هم این واژه را در بیت زیر به‌کار برده است:

تـا درکشـد ابـری کـه زیـلغار بـرآیـد　　کـرباس مُـنَیَّر بـه‌سر کـوه دمـاوند[۳]

در نتیجه، این بیت فرّخی را می‌توان به‌این نحو خواند:

تـا چـون کُـه از مُـنَیَّر رازی بـرهنه گشت　　انـدر شـود درخت بـه‌دیبای شـوشتری

۴ـ در صفحهٔ ۴۰۱،بیت ۸۱۶۲ به‌صورت زیر ضبط شده است:

بـدخواه تـو بـه‌درد و بـه‌انـدوه دل بـود　　تـو گـر نـوی ز رامش و از کـام دل نـوی

کلمهٔ موردنظر «بُوَد» است که در این بیت معنی درستی نمی‌دهد و با مصراع دوم نیز ارتباط منطقی ندارد. «بُوَد» را می‌توان به «نَوَد» تغییر داد.

«نَوَد» و «نَوی» از نَویدن به معنی زاری کردن، نالیدن، حرکت‌کردن، جنبیدن و لرزیدن در فرهنگهای معتبر فارسی و از جمله فرهنگ برهان قاطع آمده است. فرّخی

۱ـ دیوان عنصری، چاپ دبیر سیاقی، ص ۳۲۹، بیت ۳۱۲۹.
۲ـ نشریهٔ سیمرغ، سال ۵۱، شمارهٔ یک، ص ۴۰، نقدی بر تفسیر طبری، علی رواقی.
۳ـ دیوان امیر معزّی، چاپ عبّاس اقبال، کتابفروشی اسلامیّه، ص ۱۸۰.

سیستانی چهار بار دیگر هم از فعل «نویدن» صفت فاعلی نوان را به‌معانی نالان، لرزان و جنبان در بیت‌های زیر به‌کار برده است:

چو روی خوبان احباب او شکفته به‌طبع   چو چشم خوبان بدخواه او نژند و نوان[1]

یا:

گردون زبرق تیغ چو آتش لیان لیان   کوه از غریو کوس چو کشتی نوان نوان[2]

و یا:

کنون چو مست غلامان سبز پوشیده   به‌بوستان شود از باد زاد سَرو نوان[3]

بنابراین، بیت موردنظر را می‌توان چنین خواند:

بدخواه تو به‌درد و به‌اندوه دل نَود   تو گر نَوی ز رامش و از کام دل نَوی[4]

۵ـ در صفحهٔ ۴۳۰ بیت ۸۵۱۹ به‌شکل زیر ضبط شده است:

زود تیز و تند و زود آزار باشد هر شهی   خواجه‌باری زود تیز وتند وزود آزار نیست

ترکیب «زود تیز» در شعر فوق معنای مناسبی ندارد. در لغت‌نامهٔ دهخدا واژهٔ «زودبیز» به‌معنی عجول و شتابنده ضبط است و همین بیت فرّخی سیستانی را ـ به‌شکل تصحیح شده ـ شاهد مثال این ترکیب آورده است. با توجّه به‌این توضیح، بیت را می‌توان چنین خواند:

زود بیز و تند و زود آزار باشد هر شهی   خواجه باری زود بیز وتند وزود آزار نیست

۶ـ نکته‌ای که ذکر آن بی‌مناسبت نیست، ترکیب «پیل پوستین» است. در بیت ۵۱۶۲ دیوان فرّخی سیستانی، شاعر خطاب به‌ممدوح می‌گوید:

تو شادخوار و شادکام و شاد دل   بدخواه تو غلطیده اندر پای پیل پوستین

با توجّه به‌شواهد موجود، «پیل پوستین» نام یکی از فیلهای معروف سلطان محمود غزنوی بوده است.[5] در صفحهٔ ۴۱ از جلد اوّل کتاب «در پیرامون تاریخ

۱ـ ص ۳۶۹، بیت ۵۴۵۹ همان مأخذ.

۲ـ ص ۳۳۰، بیت ۶۶۵۹ همان مأخذ.

۳ـ ص ۲۵۳، بیت ۵۰۴۸ همان مأخذ.

۴ـ و نگاه کنید به نشریهٔ سیمرغ، سال ۱۳۵۱، شمارهٔ یک، ص ۵، تصحیح قیاسی آقای دکتر علی رواقی از بیت مذکور.

۵ـ در دیوان فرّخی در ۶ بیت متوالی اسم فیلهای سلطان‌محمود، به‌زبان سنسکریت، آورده شده است. (نگاه کنید به ص ۸۳ دیوان از بیت ۱۵۹۸ـ۱۵۹۲).

بیهقّی» به نقل از کتاب «مجمع‌الانساب» آمده است: «امیرمحمود متوکّلاً علی اللّه حرب کرد و گفت: این حرب سخت است. و تعبیهٔ لشکر کرد و وصیّت کرد و گفت: مرا در میان کشتگان طلب کنید. و پانصد پیل جنگی داشت و پیش پیلان اندرآمد و در میان پیلان دو پیل بود که مبارک و مظفّر داشتند، یکی پیل پوستین و یکی سنکا گفتندی و گفت: من هر جا روم، این دو فیل از قفای من دارید. و روی به‌ترکان نهاد و خروش بر آسمان شد و قیامت برخاست و ترکان به‌اوّل حملهٔ او بترسیدند و آن پیل پوستین علم را بستد».[۱]

«امّا در متن اصلی، واژهٔ «نوشین» آمده است و در حاشیهٔ کتاب «در پیرامون تاریخ بیهقّی» استاد سعید نفیسی حدس زده که باید این واژه «پوستین» باشد. بنابراین، نقل‌کننده به اعتبار حاشیهٔ کتاب مذکور، واژه را در متن «پوستین» آورده است. ما نیز به‌استناد همان نظر و شواهد دیگری که به‌دست آورده‌ایم، واژه را «پوستین» می‌خوانیم».[۲]

در دیوان ابوالفرج رونی هم اسم این پیل آمده است:

سنگ بت بگرفته سیصدبار از سومنات   پیل مست الفغده پنجه جفت پیل پوستین[۳]

در نسخهٔ چاپ عکسی کتاب «آداب الحرب و الشّجاعه» نیز نام این فیل ذکر شده است: «در این حدیث بودند، پیلوانِ پیل پوستین احمدنام، پیش سلطان آمد و گفت: ای خداوند، از دوش باز این پیل را صدبار بیش بسته‌ام».[۴]

تنها نکته‌ای که درخور بررسی و تعمّق بیشتر است، معنای واژهٔ «پوستین» در زبان سنسکریت است که می‌تواند روشنگر ویژگی این پیل در میان دیگر پیلهای سلطان‌محمود غزنوی باشد.

[توضیح گردآورنده: در فرهنگ سنسکریت ریشهٔ √Puṣ به معنی غذا دادن، تغذیه کردن و پروراندن است و واژهٔ «پوشتی» Puṣṭi-(f.) به معنی چاقی، فربهی، پُری، رشد و تغذیه و کلمهٔ Puṣṭa- [(ṭa) پسوند صفت ساز] به معنی فربه، چاق، پُر، قوی و تنومند است.]

۱ـ به‌نقل از نشریهٔ سخن، دورهٔ نوزدهم، سال ۴۸، معرفی دیوان ابوالفرج رونی، علی رواقی، صفحات ۸۵۳-۵۴.

۲ـ همان.

۳ و ۴ـ همان.

۷ـ در بیت پنجم قصیدهٔ شمارهٔ یک دیوان فرّخی سیستانی که با وصف ابر آغاز می‌شود، طوفانی ناگهانی تصویر شده است. هنگام نمایش حالات گوناگون ابر، شاعر تشبیهات مختلف به‌کار برده است. ابرها گاه چون سیلاب گردنده و زمانی همچو پیلان پراکنده در میان آبگون صحرا (آسمان) در گردش‌اند. گاهی نیز به‌صورت بُزهای کوهی (= رنگ) گِردِ آسمانی را که چون مرغزاری سبز است، فراگرفته‌اند. تاکنون این بیت را چنین آموخته و می‌خواندیم:

به سانِ مرغزارِ سبز رنگ، اندر شده گَردِش   به‌یک ساعت مُلّون کرده روی گنبد خضرا

به‌این معنی که «سبز رنگ» را مجموعاً صفتی برای مرغزار تصوّر می‌کردیم. ولی فرّخی سیستانی «رنگ» را به‌معنی بُزکوهی به‌کار برده است و این کاربرد ۱۳ شاهد شعری دیگر در همین دیوان دارد. بنابراین، پیشنهاد می‌کنیم که بیت فوق به‌این صورت خوانده شود:

به‌سانِ مرغزارِ سَبزِ رنگ اندر شده گِردَش   به‌یک ساعت مُلّون کرده روی گنبد خضرا

در این صورت، تصویری که این بیت در ذهن خواننده و شنونده ایجاد می‌کند، طبیعی‌تر و زیباتر می‌نماید.

منابع و مآخذ

۱ـ دیوان فرّخی سیستانی، دکتر محمّد دبیر سیاقی، چاپ دوم، نوروز ۱۳۴۹، انتشارات زوّار.
۲ـ دیوان فرّخی سیستانی، چاپ علی‌عبدالرّسولی، تهران، آبان‌ماه ۱۳۱۱.
۳ـ دیوان عنصری، چاپ دوم، دکتر محمّد دبیر سیاقی، تهران، کتابخانهٔ سنایی.
۴ـ لغت‌نامهٔ دهخدا، تهران، آبان‌ماه ۱۳۳۵، مجلس شورای ملّی.
۵ـ فرهنگ معین، دکتر محمّد معین، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.
۶ـ فرهنگ البسهٔ مسلمانان، ر.ب.آ. دُزی، حسینعلی هروی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اوّل ۱۳۴۵.
۷ـ آداب‌الحرب و الشّجاعه، فخرمدبّر محمّدبن منصور سعید مبارکشاه، احمدسهیلی خوانساری، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۴۱.
۸ـ مجلّهٔ سخن، سال هجدهم، شمارهٔ ۱، بخش کتابهای تازه، در معرفی کتاب«آداب الحرب والشّجاعه».
۹ـ مجلّهٔ سخن، دورهٔ نوزدهم، سال ۴۸.
۱۰ـ در پیرامون تاریخ بیهقّی، سعید نفیسی، انتشارات فروغی.

ژوزف کمبل

مترجم: ع ـ ا ـ بهرامی

قهرمان مشرق زمین و مغرب زمین[1]

اشاره: مرگِ بهار دلخراش و مصیبت بار بود. با مرگ بهار جهان دانش یکی از آگاهترین و پویاترین چهره‌های خود را از دست داد. بهار دانشوری همه جانبه بود که این خود وی را در کار اسطوره‌شناسی کارآمد و بی‌همتا می‌کرد: ادبیّات، زبان‌شناسی، تاریخ، مردم‌شناسی، سیاست، فرهنگ عامّه، و چه قدر جغرافی را دوست می‌داشت (و بالاخره هم نماند تا **اطلس اقوام و سرزمینهای کهن** را برایش ببرم و نقشه‌ها و نقّاشی‌ها و عکس‌های بی‌نظیر آن را تماشا کنیم و من پای تحلیل‌هایش از مقوله‌های دنیای کهن بنشینم).

گاهی آدم حس می‌کند مرگ درست سر بزنگاه می‌رسد: کودکی با پس‌زمینۀ فرهنگی خاصّی بزرگ می‌شود، سالیان دراز می‌خواند و تجربه می‌اندوزد و یاد می‌گیرد و یاد می‌گیرد و نقد می‌کند و کوره راهها و راهها و سنگستان‌ها را با هفت کفش آهنین و هفت عصای آهنین درمی‌نوردد تا سرانجام... بدین قد و قامت می‌رسد. چه تلاشی رفته است! چه سالیانی گذشته است! داستان رشد و بلوغ آدمی ساده نیست. و راه هر کس راهی یگانه است، و به‌ناگاه...

به انتظار تصویر تو
این دفتر خالی
تا چند
تا چند
ورق خواهد خورد؟

و این مرد چه حرمتی برای انسان قایل بود. هرگز آدمی را ذلیل و حقیر و خوار نمی‌خواست. به نقل از ابزارمندی ساده: «آدم وقتی از پیش بهار بر می‌گردد، فکر می‌کند کسی است.» برخلاف بسیاری دیگر نیازی نداشت برای بزرگ نمایاندن خود دیگران را کوچک بنمایاند. خودش بزرگ بود.

مرگ بهار مصیبت بار و دلخراش بود. امّا بار این مصیبت برای من سنگین‌تر بود. چند سال است که با این بضاعت اندک خود را درگیر ترجمهٔ کتاب چهارجلدیِ ژوزف کمبل در زمینهٔ بررسی و تحلیل اساطیر جهان کرده‌ام. می‌خواستم اشکالات کار را با کُمک بهار رفع کنم. مثل همیشه تقاضایم را با آغوش باز پذیرفت. امّا بهار بیمار بود. همه می‌دانستند و چند و چون بیماری وی را از یکی از دوستانم که پزشک است، شنیده بودم. و نیز می‌دانستم به‌رغم بیماری شتاب گیرنده‌اش می‌کوشد به‌کارهای ناتمام خود سر و سامانی دهد و می‌دانستم درختِ جانِ بهار اکنون بار آورده است و بهار به‌مرحلهٔ نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کوشش و پژوهش سالیانِ خود در پهنهٔ اساطیر ایران رسیده است. و می‌دانستم جسم بهار دیگر به‌مرحله‌ای رسیده است که زود به‌زود خسته می‌شود. هر بار که می‌دیدمش از کارم پرس و جو می‌کرد و جریان مشکلات ترجمه را پیش می‌کشید و من حواله به‌روزی می‌دادم که حال استاد بهتر شود. طفره می‌رفتم؛ امروز و فردا می‌کردم؛ امّا خودش می‌دانست.

آخرین دفعه‌ای که در بیمارستان آراد دیدمش، موقع خداحافظی گفت: «آخرش نیاوردی». خواستم دستش را ببوسم تا اشکهایم را نبیند. نگذاشت.

و...

و راستی با هر مرگ چه کارهایی که ناتمام نمی‌ماند.

* * *

چهار دهه پیش[۲] یک کشیش کاتولیک به‌نام **میگل آسین ای پلاسیوس**[۳] که استاد عربی دانشگاه مادرید بود، تأثیر منابع اسلامی را بر کتاب **کمدی الهی دانته** بازنمود. کشف پدر آسین جهان دانشوران اروپای آن زمان را تکان داد و همه را

موجی از شگفتی فراگرفت. وی ادبیّات مربوط به‌دیدار شبانهٔ حضرت محمّد(ص) از برزخ، دوزخ و بهشت (معراج) را جزء‌به جزء بَر رسید، و با نمایاندن همانندی‌های کافی، رابطهٔ مسلّم میان معراج پیامبر(ص) و کتاب *کمدی الهی* دانته را به‌اثبات رساند؛ وی همچنین اشاره‌هایی به‌دانش ایران عصر زردشتی و به‌دوران پیش از آن، یعنی به‌داوری ارواح در پیشگاه **اُزیریس** در **کتاب مردگان**(۴) مصر کرد. امّا آنچه در این مرحله از بررسیهایمان حایز اهمیّت ویژه بوده و موردنظرماست، توجّهی است که در اثر پدر آسین به‌پس‌زمینهٔ ایرانیِ شکنجه با سرما در پایین‌ترین حلقهٔ دانته‌ای شده است. پدر آسین می‌گوید: «ذکر این نکته چندان لزومی ندارد که در معادشناسی(۵) توراتی اشاره‌ای به‌عذاب با سرما در دوزخ نرفته است. امّا در حکمت اسلامی این نوعِ عذاب همسنگ عذاب با آتش است... و ممکن است وارد شدن آن در طرح دوزخ اسلامی مدیون... ادغام یکی از معتقدات زردشتی در اسلام باشد... احتمال دارد این کار به‌دست زردشتیانِ نومسلمان صورت گرفته باشد.» و می‌افزاید: «عذاب با سرما در دوزخ بودایی نیز اِعمال می‌شود.»(۶) و اینک کشف کرده‌ایم که این نوع عذاب در تفکّر **جینیسم**(۷) نیز وجود دارد.

پس‌زمینهٔ غایی طبقات بهشت و هاویه‌های دوزخ و کوه جهانی میان آنها، چه در مغرب زمین و چه در مشرق زمین، دنبالهٔ همان مفهوم ساختمان عالم در بین‌النّهرین است. در برداشت بین‌النّهرینی، یک کوه کیهانیِ محوری وجود دارد. نماد این کوه همان **زیگورات** است که پهلوهای آن رو به جهات اربعه‌اند و بر فراز آن، در بالاترین آسمان جایگاه خدای اعظم، **آن**(۸)، است که میان جمع نورانی ایزدان مُقام دارد. گیاه زایش و نان و آب بی‌مرگی در همین قلمرو رفیع واقع شده‌اند. زیر این جایگاه در آسمانِ میانی، نوعی خدا و خدا ـ شاه می‌زید، که نقش وی را در دوران طولانی تاریخ بین‌النّهرین با همهٔ نوسانهای امپراطوری آن منطقه جمعی قایم مقام ایفا کرده‌اند: ظاهراً نخستینِ این قایم مقامان **انلیل**(۹) (خدای حامی شهر سومری **نیپ‌پور**(۹)) است، سپس **بِل مردوک**(۱۰) (متعلّق به‌بابل عصر **حمورابی**)، **آس‌سور**(۱۱) (متعلّق به‌آشور)، و در جمع بزرگی از دیگر خدایان، **یهوه** (خدای عبریان نخستین) دیده می‌شود. در بارگاه وی که محلِّ تجمّع ایزدان (یا فرشتگان) نورانی بسیاری بوده است، هر سال الواح تقدیر انشا می‌شدند. و آسمانهای

هفت‌گانهٔ سیّار ـ، زیر آن، در سطوح مختلف دور می‌زدند. در دوران آشور (حدود ۱۱۰۰ تا ۶۳۰ پیش از میلاد) این هفت آسمان با هفت طبقهٔ روی هم کوه زیگورات نمایانده می‌شدند. در همان حال در لجّهٔ زیرین، زن ـ خدای ترسناک **اِرش‌کیگال**[۱۲]، یعنی زن ـ خدایِ **سرزمین بی‌بازگشت** مُقام داشت. این لجّه با هفت دروازه به‌بیرون راه می‌یافت. قلمرو تاریکیِ اِرش کیگال، **آرال لو**[۱۳] خوانده می‌شد، و جماعتی از هیولاها و ارواح بیچاره‌ای که به‌هنگام مرگ از آخرین آیینهای تدفین محروم می‌ماندند، به‌صورت پرندگانی زشت و بد هیبت (در آرال لو) به‌گونه‌ای هولناک سرگردان بودند.

بدین ترتیب ریشهٔ مشترک اساطیری عالم، چه در مورد مشرق زمین و چه در مورد مغرب زمین، در همان شمایل نگاری[۱۴] کهن‌ترین مراکز تمدّن، یعنی شهرهای سومری، نهفته است؛ این شهرها که در منطقهٔ رودخانه‌ای بین‌النّهرین قرار داشتند، حدود ۳۵۰۰ تا ۲۰۰۰ پیش از میلاد شکوفا شدند و نظم نمادین شهر ـ کشورهای زیر سلطهٔ کاهنان را به‌وجود آوردند. امّا با گذشت زمان، طیّ یک فرایند اشتقاق، شرق و غرب به‌وضوح از هم جدا شدند و دگرگونی پذیرفتند. زیرا در مغرب زمین به این نکته پی می‌بریم که پیامبران و همهٔ رؤیابینانِ زایر، چه از بهشت دیدارکرده باشند و چه از برزخ یا دوزخ، بی‌درنگ مردگان را باز می‌شناسند، که این خود با تأکیدی که غربیان بر حرمت زندگی فردی می‌کنند و مشخّصهٔ آنهاست (هر یک از ارواح دارای تولّدی منحصر به‌خود، یک مرگ، یک تقدیر و یک پختگی شخصیّت مخصوص است)، مطابقت دارد. در شبِ معراج، **حضرت محمّد**(ص) با (ارواح) یاران شجاع و وفادار خویش سخن گفت. درست به‌همان گونه **دانته** طی ماجرای خود هم با (ارواحِ) رستگاران و هم با ملعونان گفت وگو می‌کند. دیدارهای عصر کلاسیک یونان و روم از جهان زیرین نیز چنین است: **اولیس** و **آنیاس** هر دو با یاران درگذشتهٔ خود سخن می‌گویند. امّا در مشرق زمین از این نوع تداوم شخصیّت خبری نیست. در این جا فرد کانون توجّه نیست، آنچه اهمیّت دارد ذرّهٔ حیاتی (موناد) است، این **جیوا**[۱۵] است که حلول می‌کند و از هیچ نوع فردیّت ذاتی برخوردار نیست، بلکه در عوض همچون زورقی که بر امواج می‌گذرد، از شخصیّتی به شخصیّت دیگر انتقال می‌یابد: یک زمان کرمی است، زمانی دیگر ایزد، دیو، پادشاه یا خیّاط است.

به گفتهٔ **هاینریش زیمر**(۱۶)، به‌همین دلیل است که می‌بینیم هر چند در دوزخ‌ها و بهشت‌های مشرق زمین انبوه موجودات در حال رنج یا شادی تصویر می‌شوند، در عین حال هیچ یک از این موجودات خصیصه‌های شخصیّت زمینی خود را حفظ نکرده‌اند. پاره‌ای هنوز به‌یاد می‌آورند که روزگاری جای دیگری بوده‌اند و می‌دانند به خاطر چه عملی گرفتار عذاب کنونی شده‌اند؛ لکن به‌طور کلّی همهٔ آنها در وضع موجودشان غرق و گم شده‌اند. درست همان گونه که هر سگی جذب سگیّت خود می‌شود، و مجذوب جزءجزء زندگی موجودش می‌گردد، موجودات ساکن جهانهای دیگر (بازپسین) در مذهب هندو، جین و بودایی نیز چنین‌اند، زیرا ما هم مجذوب هستی شخصی و موجود خویشیم. این موجودات جهانهای دیگر قادر نیستند وضع پیشین‌شان، یا جامه‌ای را که در زندگی قبلی می‌پوشیدند به‌یاد بیاورند؛ در عوض خود را منحصراً با آنچه اکنون هستند، همذات می‌پندارند. و البتّه ناگفته نماند که از دیدگاه فلسفهٔ هند این درست همان چیزی است که نیستند.

پهلوان نوعیِ مغرب زمین یک شخصیّت است، و در نتیجه به‌ناچار موجودی تراژیک و محکوم است، که به‌سختی در آلام و رمز و راز جهان مادّی (مادیّت) گرفتار می‌آید. ولی پهلوان شرقی ذرّهٔ حیاتی (موناد) است: در اساس، فاقد هویّت است، امّا انگاره‌ای از ابدیّت با خود دارد که گَرْدِ گرفتاریهای واهی این محیطِ میرابر وی ننشسته است، و یا اینکه این گرفتاریهای واهی را پیروزمندانه از خود زدوده است. و درست همان‌گونه که در مغرب زمین سمت‌گیری شخصیّت در مفهوم و تجربهٔ خدایی، که خود او هم چون یک شخصیّت می‌نماید، انعکاس می‌یابد، در مشرق زمین، درست برخلاف آن، احساس مقاومت‌ناپذیر قانونی مطلقاً غیرشخصی، که همه چیز را در بر می‌گیرد و هماهنگ می‌کند، زندگی فرد را که خود حادثه‌ای است، تنها به ذرّه‌ای لامکان تقلیل می‌دهد.

در تاریخچهٔ جدایی شرق از غرب مسأله‌ای وجود دارد که هنوز کاملاً لاینحل و در پردهٔ ابهام باقی مانده است. این مسألهٔ مبهم همان زردشتِ ایرانی و بنیادهای اساطیر مترقّی اوست. این اساطیر که سمت‌گیری اخلاقی دارد و دقیقاً ثنوی است، در این افتراق فرهنگی، تا جایی که به‌روح مربوط می‌شود، کاملاً متعلّق به‌بخش غربی است، امّا از جنبهٔ بنیادهای آن، یا حدّاقل بخشی از آن، به‌روشنی ریشه در

همان اسطوره‌هایی دارد که سرودهای **ودا** دارند. در جلد سوم کتابم که به‌اساطیر مغرب زمین اختصاص دارد، به‌تفصیل بدین نکته خواهم پرداخت. ولی در این مرحله از پژوهش برای باز نمودن ارتباط آن با هند، و تأثیر تفکّر ایرانی، هم بر **بودیسم** و هم بر **هندوئیسم**، لازم است به‌تقابلهای اصلی چندی اشاره کنیم که حکمت زردشت ـ و همراه با آن مغرب زمین ـ را مستقیماً از مشرق زمین جدا می‌کند.

نخستین و اساسی‌ترینِ این نوآوریها ـ نوآوریهای زردشت ـ چرخهٔ جهان است که رو به پیشرفت و بهتر شدن دارد و نه رو به‌زوال و بدتر شدن (تا آنجا که من ـ کمبل ـ اطّلاع دارم، اوّلین بار است که این نکته در تاریخ اساطیر عنوان می‌شود). می‌دانیم که آفرینش به‌دست خدایی صورت گرفت که نور محض (نورالانوار) بود؛ ولی یک اصل بدی به‌درون این آفرینش نفوذ کرد که ماهیتاً متناقض با آن و مستقل از او بود. بدین‌ترتیب نبردی کیهانی پیوسته در جریان است؛ لیکن این نبرد تا ابد ادامه نمی‌یابد، بلکه با پیروزی کامل نور به‌پایان می‌رسد: و سرانجام، این فرآیند با تحقق کامل سلطنت راستی (آشه) بر زمین انجام می‌پذیرد و این چرخه دیگر ادامه نمی‌یابد. اینجا دیگر ایدهٔ رجعت ابدی (ادوار آفرینش و مرگ) مشاهده نمی‌شود.

دومین نوآوری بنیادی، که اساطیر زردشتی را بالاخص از اسطوره‌های هند جدا می‌کند، مسألهٔ مسئولیّتی است که بر دوش فرد گذاشته می‌شود: بدین ترتیب که شخص می‌تواند خود برگزیند که در کنار **نور** بایستد و در اندیشه و گفتار و کردارش از **نور** حمایت کند.

«پس بهترین گفته‌ها را با گوش بشنوید
و با اندیشهٔ روشن بنگرید
سپس هر مرد و زن از شما
از این دو راه
یکی را برای خود برگزینند.»(۱۷)

و سرانجام به‌اصل سوم می‌رسیم. این اصل که در جهان‌بینی زردشتی اهمیّتی بنیادی دارد، صرفاً این جهان‌بینی را از جهان‌بینی هندی جدا نمی‌کند، بل آن را درست مغایر و رو در رو با آن قرار می‌دهد. در این اصل، طریق وصول به هدفِ

غایی در عدم درگیری (وانهادن جهان) و بی‌تعهّدی نیست. فردی که به اختیار خود برگزیده است تا به‌خاطر آن /وجودِ/ برتر، بیندیشد و سخن گوید و عمل کند، با شور بسیار خویشتن را وقف کار در روستا می‌سازد و چون هندیان به‌تنهایی جنگل پناه نمی‌برد و جهان را تهی از امید و بیهوده نمی‌انگارد. به‌اعتقاد من، این نکته شایان توجّه بسیار است که در تمثیل‌پردازی (شمایل‌نگاری) زردشتی متأخّر، چهره‌ای که خلاصهٔ همهٔ بدیها بر زمین است ـ ضدّ قهرمان تاریک نظمِ اخلاقی ـ پادشاهِ ظالم **ضحّاک**[۱۸]، یعنی مار اهریمنی است، که عملاً به هیات شخصی که از شانه‌هایش مار بیرون زده، تصویر می‌شود ـ مثل خداوند **پرشوا** در هنر جینیسم. به‌گمانم این پدیده نباید یک تصادف صِرف باشد، زیرا زردشتی‌گری نیز چون جینیسم یک ثنویت مطلق است ـ بی‌هیچ سازشی. در هیچ یک از این دو نظام متضاد کمترین نشانه‌ای از «**رازِ دو انباز**»[۱۹] مشاهده نمی‌شود؛ لذا راهی وجود ندارد تا از طریق آن **خوبی** و **بدی** (در زردشتی‌گری) و **جیوا** و **غیرجیوا**[۲۰] (در جینیسم) در پس صحنه‌ای که نمایش آنها به‌اجرا در می‌آید، به توافق رسیده باشند. زردشتی‌گری و جینیسم دو قلوهای متضاداند: از نظر هر یک آن دیگری نمایانندهٔ **فریب** است و در حالیکه در طریق هندی تنها راه ممکن برای حصول به رستگاری همانا رهایی ذرّهٔ حیاتی (موناد) از قید چرخهٔ بیهودهٔ جهان است، طریق ایرانی تعهّد و شرکت دِر تلاش مشترک خدا و انسان در جهت رسیدن به هدف برقراری سلطنت راستی (اَشه) در زمین است. هدفی که نه تنها بیهوده و پوچ نیست، بلکه امکان دسترسی به آن نیز وجود دارد. واقعیّت این است که در ادبیّات زردشتی، آرمان فلسفه‌های مبتنی بر ترک دنیا نظیر جینیسم مستقیماً و با صراحت و از روی عمد مورد حمله قرار گرفته است:

«ای اسپیتمان زردشت! هر آینه مردی که زنی دارد، بسی ارجمندتر از مردی است که (زنی ندارد و) از وی پسری پدید نیامده است؛ آن که خانه‌ای دارد، بسی ارجمندتر از آن است که خانه‌ای ندارد؛ آن که فرزندانی دارد، بسی ارجمندتر از آن است که دارای فرزند نیست. و از میان دو مرد، آن که با گوشت سیر می‌شود، بسی بیش از کسی که چنین سیر نمی‌شود، از مینوی نیکی برخوردار است و این دومی جز تن مرده چیزی نیست؛ و آن نخستین از وی برتر است به قدر یک دینار، به قدر یک گوسفند، به قدر یک گاوورزا، به قدرِ

یک مرد. چنین مردی می‌تواند در برابر هجوم مرگ استخوان‌شکن، هر مرگ که تیر بر کمانِ زه کشیده دارد، پای بیفشارد. همچنین با نازکترین جامه در بر می‌تواند با اهریمن زمستان بجنگد، می‌تواند با ظالم پلید به نبرد برخیزد و نیز او را بکوبد. چنین مردی توانایی دارد که با فریبکار خداشناس و فریب خورده که [گوشت] نمی‌خورد، بستیزد.» (وندیداد ۴۹-۴۷)

گفتیم که از تاریخ تولّد یا مرگ و یا دوران زندگی زردشت اطّلاعی در دست نیست. حتیٰ این پرسش که «آیا زردشت انسانی است که به هیات خدا درآمده و یا خدایی است که به هیات انسان درآمده است؟» - سئوالی که پروفسور **جیمز دارمستتر** در سال ۱۸۸۰ م. مطرح کرده - همچنان بی‌جواب مانده است. در مورد تاریخ‌ها آنچه مسلّم و روشن است، این است که داریوش اوّل (دوران سلطنت بین ۵۲۱ تا ۴۸۶ پیش از میلاد)، دقیقاً معاصر **مَهَویرا** (درگذشت حدود ۴۸۵ پ.م.) و **بودا** (۴۸۳ تا ۴۶۳ پ.م.)، **اشیلوس** (آخیلوس تراژدی‌نویس یونان، ۵۲۵ تا ۴۵۶ پ.م.) و **کنفوسیوس** (۵۵۱ تا ۴۷۶ پ.م.)، به سال ۵۲۰ پ.م. در یک کتیبهٔ میخی سه زبانه - فارسی، ایلامی و اکّدی - خویشتن را زردشتی مؤمنی می‌خواند:

«با تأیید اَهوره‌مزدا من پادشاهم.»

در این دوران امپراطوری ایران از جزایر **یونیهٔ یونان**[۲۱] (ساتراپ نشین ۱) تا پنجاب و درّهٔ سند (ساتراپ نشین ۱۰) گسترده بود. همهٔ ملّتهای باستان از مصر گرفته تا بین‌النّهرین، فنیقیه، بخش آسیایی یونان و درّهٔ سند در یک امپراطوری واحد چند ملیّتی با حال و هوایی شوریده و پرخاشگر جذب شده بودند. از این رو، واکنش نوعی ایرانیان در مقابل اندوه و غم - هم عصر با تراژدیهای اشیلوس، ریاضت‌های مَهَویرا، و محافظه‌کاریهای کنفوسیوس - بنای یک امپراطوری جهانی بود با شیوهٔ ادارهٔ منطقی زیرنظر خداوند اَهوره‌مزدا. شبکه‌ای از جاده‌های دایمی و تجارتی پُررونق از هند تا یونان وجود داشت. تحت سیاستی کلّی مبتنی بر پذیرش ادیان دیگر[۲۲] بازسازی معبد اورشلیم که پیش از آن به‌دست کلدانیان ویران شده بود، امکان‌پذیر شد. خدایان بسیاری از اقوام درهم شکسته بار دیگر قد راست کردند. هنرها به شکوفایی رسیدند. در سراسر قلمرو امپراطوری شهرها و دربارهای تازه‌ای بر پا شدند. و تا مدّتی چنین می‌نمود که **پادشاه جهان**[۲۳] در شخصِ شاهنشاه ایرانی به راستی بر پهنهٔ وجود گام نهاده است.

پی‌نوشتها:

۱. برگرفته از جلد دوم، Oriental Mythology، اثر ژوزف کمبل.

۲. تاریخ انتشار کتاب سال ۱۹۶۲ و پی‌نوشت‌ها همه از مترجم است.

3. Miguel Asin Y Palacios.

4. Egyption Book of the Dead Osiris.

5. Eschatology.

6. Miguel Asin Y Palacios, La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia.

معادشناسی اسلامی درکمدی الهی، مادرید ۱۹۱۹، ترجمهٔ فرانسه سال ۱۹۴۳.

7. Jainism.

8. AN.

9. Enlil , Nippur.

10. Bel Marduk.

11. Assur.

12. Ereshkigal.

13. Arallu.

14. iconography.

۱۵. جیوا، Jiva: زندگی، حیات، اصل زندگی، نفس حیات، روح شخص یا روح زنده در مقابل روح کیهانی، صص ۵-۵۷۴ اوپانیشاد.

16. Heinrich Zimmer.

۱۷. یسنای ۳۰ بند ۲.

۱۸. آژیدهاک = اَژهی دهاکا Aži Dahākā.

۱۹. Secret of the two Partners، همه ساله طی تشریفات و مراسم عظیم و باشکوهی فرعون طوماری را که قبالهٔ ملک مصر بوده، به مردم نشان می‌داده است. به‌موجب این قباله (یا وصیّت‌نامه یا راز دو انباز) پدر فرعون، یعنی اُزیریس خدای فقید، سرزمین مصر را در حضور و به شهادت و تأیید گب (Geb) ایزدِ زمین به فرعون وا می‌گذارد.

20. non-jiva , Jiva.

21. Ionian Isles.

۲۲. تحمّل ادیان دیگر یا Tolerence.

23. Universal Monarch.

یحییٰ ماهیار نوّابی

بُل ـ بَلماء

در لغت‌نامهٔ دهخدا، به‌نقل از فرهنگ‌ها، در مورد دو واژهٔ «بَلما» و «بَلماء»، بی‌آنکه شاهدی برای آن‌ها آورده شده باشد، این چنین آمده است:

«بَلما»: جسیم، گُنده، تناور، هنگفت (ناظم‌الاطبّاء)؛ پشته و تودهٔ کلان و دراز (آنندراج)؛ چیزی نرم مانند ریش (آنندراج)؛ هموار و نرم مانند نان (ناظم‌الاطبّاء).

«بلماء»: شب ماه تمام (منتهی‌الارب)؛ شب بدر به‌جهت بزرگی قمر در آن (ذیل اقرب‌الموارد).

دو واژهٔ دیگر؛ «بُلمه» و «بُلمه ریش» نیز در همان جا آمده است. «بُلمه» هم چون اسم، به‌معنی ریشِ انبوه و دراز (برهان، آنندراج)؛ ضدِّ کوسه (آنندراج، انجمن‌آرا)؛ پایه، زینه، نردبان (ناظم‌الاطبّاء) و هم چون صفت، به‌معنیِ ریشِ دراز (برهان)؛ دراز ریش (غیاث)؛ ریشو، ریش تپه... و این معنی را دو سه شاهد آورده است:

«آن چه کوسه داند از خانهٔ کسان بُلمه از خانهٔ خودش کِی داند آن»

(مولوی)

«کوسه[ای]، هان تانگیری ریش بُلمه درنبرد هندوی ترکی بیاموزان مُلک تمغاج را»

(مولوی)

بیت دوم ناچار از مأخذی نادرست نقل شده است. درست آن چنانکه در دیوان شمس تبریزی ویراستهٔ فروزانفر آمده است، چنین است:

«بُلمه‌ای هان تا نگیری ریش کوسه درنبرد   هندوی، ترکی میاموزان ملک‌تمغاج را»

«بُلمه ریش» هم، ریش دراز، ریشو (آنندراج)؛ انبوه ریش، دراز ریش (ناظم‌الاطبّاء)؛ آنکه ریشش دراز و انبوه است (فرهنگ معین) معنی شده است.

«تـرک و تـازیک و وشـاق و بُـلمه ریش   حـاجب و سـرهنگ و جـاندار و وزیـر»
(کمال‌الدّین اسماعیل)

«گـرنه‌ابـله بـوَد چـه خـواهـد بـود   بُلمه‌ریش دراز رسـتایی» (رکن‌الدّین بکرایی)

«بُل ـ» را فرهنگ‌نویسان، پیشوندی به‌معنی «بسیار» دانسته‌اند که به‌تنهایی به‌کار نرود، چون «بُلهوس» و «بُلکامه» (برخی گونهٔ درست این واژه‌ها را «بـوالهـوس» و «بوالکامه» (!) می‌دانند. شادروان دهخدا۱ هم آن را با «پُلی» یا «پلو» یونانی همریشه دانسته است (!)).

معنی «بلماء»: شب ماه تمام و شب بدر، می‌تواند راهنمای خوبی برای درست خواندن این واژه و دریافتن معنای صحیح آن باشد. ماه تمام یا بدر در زبان فارسی و پهلوی «پُرماه» است. این واژه با این معنی باید «بُلماه» باشد، نه «بَلماء». «بُل ـ» گونهٔ دیگری است از «پُر ـ» با تبدیل «پ» به «ب» (یا به‌واسطهٔ یکسان بـودن آنـها در نوشته‌ها و آثار کهن) و «ر» به «ل».

برای تبدیل «پ» به «ب» منج. پاپک و بابک؛ آتورپت و آذربد؛ اَپَر و اَبَر (بَر) و جز آن.

برای تبدیل «ر» به «ل» منج. سوراخ، سولاخ؛ گرمسیر، گرمسیل؛ زارو و زالو و جز آن.

«ماء» هم باید تحریفی از «ماه» باشد.

در اوستا «پُـرماه» بـه‌گـونهٔ Pərənō māh (بـارتولمه ۸۹۵) و Pərəno mąñha (واژه‌نـامهٔ اوسـتایی ـ انگـلیسی کـانگا، بـمبئی، ۱۹۰۹، ص ۲۱۸) و در پـهلوی [illegible] ، پُرماه (بُندهشن TD2، ویراستهٔ تهمورس دینشاه انکلساریا، بـمبئی، ۱۹۰۸) و پارسی میانهٔ تُرفانی: پُرماه Pwrm°h (پژوهشهای مانوی از زالمن

C.Salemann: Manichaeische Studien 1. Die Mittelpersischen Texte. St. Petersburg 1908

ص. ۲۱، قطعهٔ 176, ۷، ۳ و ص. ۲۹، قطعهٔ 554, ۷، ۳). و در فارسی: پُر ماه، پُرمَه، ماه پُر، مَه پُر آمده است. جای شگفتی است که در «لغت‌نامهٔ دهخدا» واژه‌های «پُرماه» و «پُرمه» (بدین معنی) نیامده است. ولی در آنجا بیتی به‌شاهد «ماهِ بَر دو هفته» دیده می‌شود:

«تُرک هزاران به پای پیش صف اندر   هریک چون ماهِ بَر دو هفته دُرفشان»

(رودکی)

که باید تحریفی از ماه پُر، دو هفته باشد (هر یک چون ماه پُر، دو هفته درفشان). فخرالدّین اسعد گرگانی هم «ویس» را به «مَهِ‌پُر» تشبیه می‌کند.

«چو درجی بُد ز رخشان دانهٔ دُر   چو برجی بود از تابان مَهِ پُر»

(ویس و رامین، ویراستهٔ مینوی)

وصفی که از «بَلما» شده است، ای: جسیم و گُنده و هنگفت، پشته و تودهٔ کلان و دراز، نرم مانند ریش، وصفِ «بُلمه» و «بُلمه ریش» را مانَد و می‌توان پنداشت که از جایی و عبارتی یا شعری برگرفته شده باشد که سخن در وصف یا هجو ریش پُرمویِ پُر پشتِ انبوه و درازکسی به‌میان بوده است و اگر این پندار درست باشد، می‌توان «بلما» و «بَلمَه»، هر دو را تحریفی از «بُلمُه» (bolmō) با واو مجهول در پایان دانست که برای نمودن واکهٔ آخر (ō-) آن را با «ه» غیر ملفوظ نوشته‌اند.

بُلمُه = بُلمو bolmo = بُلمو [ی] [y] bolmo.

بُل ـ مانند پُر ـ (نک. لغت‌نامه برای واژه‌های فراوانی که با این پیشوند ساخته شده است) و به‌معنیِ «پُر» و «بسیار» بر سرِ بسیاری از واژه‌های فارسی و عربی درآمده است. چون:

«بُلعجب»: پُر شگفتی؛ «بُلعجب‌وار» و «بُلعجب بازی» (= شعبده‌بازی).

«بُلهوس»: پُر هوس.

«بُلکامه»: پُرکامه، پُر آرزو.

«بُلغاک»: پُرغوغا، پُرشور، شور بسیار (غاک = فتنه، آشوب، آواز کلاغ).

«مرا چون زلف تو تشویش از آن است   که چشمت در جهان افکند بُلغاک»

«بُلغاکی»: فتنه جویی.

«بُلغاق»: شور و غوغای بسیار (غاق = آواز کلاغ و زاغ)، گونهٔ دیگری است از «بُلغاک».

«بُلغُند»: «فراهم آورده و بر بالای هم نهاده».

«بُلغُنده»: بقچه و جامه‌دان، بستهٔ قماش (غُنده = فراهم آمده، گلولهٔ پنبهٔ حلّاجی شده).

«راه باید برید و بار کشید کیسه باید گشاد و بُلغُنده»

«تیغ وفا ز زنگ جفا سخت کُند گشت بازم بلای هجر و غم یار غُند گشت».

«بُلغور»: گندم درهم شکسته (= پُر غول، پُر غور، پُرغُل).

«بُلغور کردن»: سخن پُر و بلند و نامفهوم گفتن.

«بُلکنجک»: پُر عجایب، عجیب و غریب و طُرفه:

«ای قامت تو به‌صورت کاونجک هستی تو به‌چشم مردمان بُلکنجک»

(شهید)

«بُلکفد»، «بُلکفت»: رشوه، پاره.

«بُلحَرب یار تو بود از مرو تا نشابور سوگند خور که در راه بُلکفدِ او نخوردی»

(بُلعبّاس)

(برای همهٔ این واژه‌ها و واژه‌های دیگر از این دست نک. لغت‌نامهٔ دهخدا).

این پیشوند فارسی به‌گونهٔ «بُول»، «بُل»در ترکی غربی (ترکی آذربایجانی و ترکیه) نیز رواج دارد و به‌تنهایی هم به‌کار می‌رود.

«بول» = وفور، فراوان، زیاد، پُر؛ بول اولماق = فراوان بودن (نک. فرهنگ آذربایجانی ـ فارسی از محمّد پیفون، تهران، ۱۳۶۱، ص. ۱۰۰).

«بُول»: واسع، چوق، مبذول، وافر (قاموس ترکی از ش. *سامی*، [استانبول] ۱۳۱۷، ص. ۳۱۸) و (لغت جغتای و ترکی عثمانی از شیخ *سلیمان افندی بخاری*، استانبول، ۱۲۹۸، ص. ۸۴).

bol: فراوان، پُر، زیاد، گشاد.

bollanmak = فراوان شدن، گشاد شدن.

bolluk: فراوانی، زیادی، وسعت، گشادی (فرهنگ ترکی به‌پارسی از *ابراهیم الفون* و *جمشید درخشان*).

(دست‌یابی به‌فرهنگ‌های ترکی را سپاسگزار دوست ارجمند دکتر پاکنجی‌ام).

مجتبیٰ منشی‌زاده

روایت سُغدی داستان دانیال پیامبر

زبان سُغدی

تا اوایل این قرن <میلادی> اطّلاع چندانی از زبان سغدی در دست نبود. تنها اسامی روزها، ماهها، جشن‌ها و منازل قمر از این زبان را *ابوریحان بیرونی* در کتابهای *التّفهیم* و *آثارالباقیه* شناسانده بود.

در سال ۱۹۰۴ م.، یعنی دو سال بعد از نخستین اکتشافات آلمانها در تُرفان، در آسیای مرکزی، مولر (*W. F. K. Müller*) پژوهشگری که مسئولیّت شناسایی دستنوشت‌های گوناگون به‌دست آمده را بر عهده داشت، مقاله‌ای با عنوان «دستنوشت‌های مختلف پیدا شده در تُرفان»[1] انتشار داد. در میان این اسناد قطعهٔ کوچکی بود که مولر ادّعا کرد به‌یک زبان ناشناختهٔ ایرانی تعلّق دارد. پس از آن، *آندره آس*[2] (*F. C. Andreas*) اوّلین محققی است که سند مذکور را با فهرست اسامی روزها و ماههای سغدی در آثار *ابوریحان بیرونی* سنجید و با پی بردن به‌هویت این زبان، آن را «سُغدی» نامید.

از نظر جغرافیایی می‌توان گفت که این زبان، زبانِ مردم سرزمین سُغد بوده است

1- "Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift aus Turfan, II Teil". (APAW, 1904,II, PP. 1-117).

2- B. Gharib. "*Analysis of the verbal system in the sogdian language*". 1965, P. 1. (unpublished)

که در حدود قرنهای دوم تا نهم میلادی و شاید اندکی بعد از آن بدان گفت‌وگو می‌کرده‌اند.

در میان دیگر زبانهای ایرانی که در این قرنها مردم در مرزهای شرقی آسیا بدان سخن می‌گفته‌اند، زبان سغدی یکی از مهمّترین وسایل اشاعهٔ فرهنگ و ادبیّات به‌شمار می‌رفته و محدودهٔ جغرافیایی آن به‌عنوان یک زبان ایرانی شرقی تا دیوارهای چین در شرق گسترش می‌یافته است.

منابع مسیحی

به‌طور کلّی می‌توان گفت که تمام متون شناخته شدهٔ مسیحی از منطقهٔ واحدی یعنی از صومعهٔ مخروبهٔ نسطوریان در بولایق (Bulayīq) در شمال تُرفان پیدا شده‌اند و متعلّق به‌مجموعهٔ آلمانی‌اند. آثار به‌جا مانده در این کتابخانه در مقایسه با دستنوشته‌های مانوی کمتر آسیب دیده است. متون سغدی مسیحی معمولاً ترجمه‌هایی از منابع شناخته شدهٔ سریانی به‌شمار می‌آیند.

معرّفی دستنوشته

این داستان با خطّی یکدست روی کاغذی به‌اندازهٔ ۲۲/۷×۱۵/۸ سانتی‌متر نوشته شده و اندازهٔ متن به‌میزان ۱۹/۸×۱۲/۵ سانتی‌متر است. بزرگترین بخش متن، تعبیر خواب دانیال پیامبر در حضور «نبوکد نصّر» شاه است. امّا داستان به‌شیوه‌ای کاملاً متفاوت با «دانیال کتاب مقدّس و ادامهٔ آن» روایت می‌شود. سرگذشت رفتن «بِل» به«بابِل» در پایان صفحه آغاز می‌شود و در مقایسه با پیوست مورد نظر در کتاب دانیال به‌گونهٔ دیگری شرح شده است.[1] به‌هر حال، داستان دانیال نبی در کتاب مقدّس[2] علیرغم تفاوتهای کلّی که با متن سغدی دارد، از عناصر و یا به‌تعبیر دیگر از بُن مایه‌های مشترکی برخوردار است.

نخست، خواب دیدن نبوکد نصّر و درخواست پادشاه برای تعبیر آن، دو دیگر

1- F.W.K. Müller- W. Lentz: soghdische texte II, P. 532-4.

۲ـ کتاب مقدّس، عهد عتیق و عهد جدید، به‌همّت انجمن پخش کُتب مقدّسه در میان ملل، سال 1977-7M، صص ۸۸ـ۱۲۸۵.

وجود دانیال و کُنیه‌ای که او را بدان می‌نامیدند، یعنی عنوان «بلت‌سازار» در متن سُغدی و «بَلْطشَصّرَ» درکتاب مقدّس، سه دیگر وجود پیکره یا "patkara" در متن سغدی که در *انجیل* و *تورات* (کتاب مقدّس) «*تمثال*» آمده است و نیز تلاش خوابگزار در هر دو متن برای تفسیر و تعبیر خواب. ولی اوصاف این تمثال به‌نحو کاملتری درکتاب مقدّس نموده شده است. چهارم، نماد دو عنصر آهن و خاک است که به‌ترتیب برای بیان قدرت و ضعف قدرتهایی که پس از نبوکد نصّر زمام امور را در دست خواهند گرفت، از آن بهره‌گیری شده است. پنجم، دادن هدایا و عطریّات به‌دانیال و از همه مهمّتر اعطای حکومت تمام ولایات بابِل و قدرت بخشیدن به‌اوست که در هر دو متن مشترک است.

روایت دیگری از دانیال پیامبر به‌زبان آرامی وجود دارد که از نظر محتوا بسیار شبیه داستان کتاب مقدّس (انجیل و تورات) است. بخشی از این داستان، به‌صورت متن درسی، سالها پیش نزد آقای دکتر *استفان پانوسی* از روی کتاب درسی آرامی [۱] بررسی و ترجمه شده است که عیناً در این نوشتار آورده می‌شود.

برگردان متن *

در برگردان فارسی متن سغدی حتّی‌الامکان کوشیده‌ایم شیوهٔ جمله‌بندی متن را حفظ کنیم و به‌همین دلیل، از ترجمهٔ ادبی آگاهانه صرف‌نظر کرده‌ایم. شماره‌هایی که در متن مشاهده می‌شود، همان شماره‌هایی است که نخست بار *مولر* و *لنتز* در این نوشته به‌کار گرفته‌اند.

1. / xčy tw’ bγy dnyᵓyl zᵓtᵓ

xači twā *β*aγi danyēl zātā̌

آیا خدای توست، ای پسر دانیال

ky wydᵓrt wntn

1- An Aramaic handbook, edited by Franz Rozenthal, part I. texts, 1967, P. 23.

* برای معانی واژه‌ها و آوانویسی از کتابهای زیر بهره‌گیری شده است:

1. Sims-Williams, N., *The Christian Sogdian Manuscript* C2, Berlin, 1985.

2. Gershevitch, I., *A Grammar of Manichaean Sogdian*, Oxford 1959.

kē wiδārt wandan

که دیده است چنان

2. / wrz čw ᵓzw wynmsq mᵓt

warz čŭ azu wēnamsk māθ

معجزه‌ای که من می‌بینم، زیرا

mnᵓ xypt ptγwsty rᵓz 3. / tγw wᵓbysk

mana xēpθ patγuste rāz t(ə)xu wāβisk

راز نهفتهٔ مرا ابراز می‌کنی (= می‌گویی)

ywᵓr my ztᵓ qšy nšqrt qwnᵓ

yiwār mē zātă kəšye niškart kună

با وجود این، ای پسر، اکنون برای من تفسیر کن

4. / xwny ptqry xypt wydb'γ

xōne patkarē xēpθ wiδβāγ

خود معنی آن پیکره (= تصویر) را

myd wγdᵓrt dnyᵓyl

mēθ waγdārt danyēl

چنین گفت دانیال

5. / kt xšywnᵓ xwny ptqry xypt

kat xšēwana xōne patkarē xēpθ

که، ای پادشاه، آن پیکره را خود

wydbᵓγ ᵓyny

wiδβāγ ēne

معنی این [است]

6. / tᵓw qwtr xšywnqyᵓ xčy

tāw kutər xšēwankyā xači

آن گوهر خاندان پادشاهی است

čywyt pyd°r m°t 7./tw° ptrt° čn °°γ°z

čiwēδ piδār māθ təwā pitartā căn āγāz

زیرا که پدران تو از آغاز

°°dy xšywnyt ny m°tnt γy qšy

āδē xšēwanēt nē matand γē kəšye

کسی شاه نبود و اکنون

8./ ftmčyq xšywnqy° tγw byrd°ry

fatamčīk xšēwankyā təxu βērδāre

تو، به‌نخستین پادشاهی دست یافته‌ای

tγw w°fyd

təxu wāfēδ

تو [آن را] به‌دست می‌آوری

9. / xšnqy γy zprt °yš xšywnqy°

xšangi γē əzpart ēš xšēwankyā

قشنگ (= باشکوه) و پاک هستی در پادشاهی

mydč°nw zyrn

mēδčānō zern

به‌مانند زر

10. / Pyštrw tw° z°ty xš°wn ny°stqm

pištaru təwā zātě xšāwan niyāstkam

پس از تو فرزندت پادشاهی را در دست خواهد گرفت

11. / ny bwtq°m tw' qršny

nē βōtkām təwā karšni

[او] به‌زیبایی (= به‌شکوه و عظمت) تو نخواهد بود

p°rwty xw°tr bwtq°m čn ptry mydč°nw rwd

paruti xwātar βōtkām čan pitar mēδčānō rōδ

بلکه ضعیف‌تر خواهد بود از پدر، به‌مانند مس.

12. / pyštrw twᵓ xšᵓwn dwᵓ yxwᵓq bwtq'm

pištaru təwā xšāwan dwā yəxwāk βōtkām

سپس قدرت (= پادشاهی) تو دو بخش خواهد شد

13. / yw wnmᵓ tᵓwndy ᵓrpsty bwtqᵓm

ēw wanam tāwande arpaste βōtkām

یکی آنچنان قدرتمند و با ارزش خواهد بود

mydčᵓnw spnynč

mēδčānō spanēnč

به‌مانند [آلت] آهنی

14. / γy yw wnmᵓ nyzᵓwr bwtkᵓm

γē ēw wanam nizāwar βōtkām

و یکی آنچنان ناتوان خواهد بود

mydčᵓnw sfsqnt

mēδčānō əsfaskand

به‌مانند خاک رُس

15. / čᵓnw dwᵓ xwdbtyq ᵓwxwnč qwnntqᵓn

čānō dwā xōδβtīk ōxunč kunandkān

هنگامی که این دو با هم بجنگند

γy xw 16./ xwny mynᵓbry wnmᵓ ᵓwxtqᵓm

γē xō xōne mēnāβare wanam ōxatkām

و آن نیرومند چنان پیروز خواهد شد

čn nyžwry ms

čan nižware mas

بر بی‌قدرت که

17. / mydčᵓnw sfsqnt qy ᵓwxt čn sfnyq

mēδčānō əsfaskand kē ōxat čan spanīg

به‌مانند کلوخ که به‌آهن کوبیده شود

18. / čʾnw wnmʾ bʾt psʾ wydʾγty wynʾwčyq

čānō wanam βāt pasā wēδāγte wēnaučīg

هنگامی که چنین شود، پس از آن، در آن وقت پدیدار

xyd bwtqʾm 19./ ʾʾmng xšywny qy nʾm

xēδ βōtkām āmang xšēwane kē nām

این خواهد شد: پادشاهی راستین که نام

žγyrntqʾm šy mšyhʾ

žəγērandkām šē mašēhā̆

او را «مسیح» خواهند گذاشت.

20. / mʾt xw wxštqʾm wyspw ʾʾdy čn byžyʾ

māθ xō wixaštkām wispu āδe čan βižyā

چون که او همهٔ مردمان را از بدی خواهد رهانید

21. / γy xw nyʾstqʾm xšʾwn byw pr

γē xō niyāstkām xšāwan βyu par

و او قدرت به‌دست خواهد آورد هم بر

22./ smʾn γy byw pr zʾy

asmān γē βyu par zāy

آسمان و هم بر زمین

čywyt pydʾr mʾt xw 23./xčy ʾʾmng xšywny

čiwēδ piδār māθ xō xači āmang xšēwane

زیرا که او پادشاهی راستین است.

23./ γy xw xčy sqwyny γy nʾ>...

γē xō xači skawene γē nā...

و او وجود (= هستی) دارد و نه...

24./ xšywny čʾnw mwnw swxnu ptγywš

xšēwane čānō munō suxanu patīγōš

پادشاه هنگامی که چنین سخنی شنید،

25. / žγw wyd³sd³rt γy šyr xwsnt qty

žγu wiδāsδārt γē šēr xusand kətē

سخت در شگفت شد و بسیار خرسند شد

pr wyčrt 26./ nyšqrt ywnyt frm³d³rt ³³γt

par wičārt niškart yōnēδ framāδārt āγat

از معنی (= تفسیر) درست و بیدرنگ دستور داد بیاورند

zyrnwfč qwrt

zern - wafč kurθe

لباس زربفت (= خلعت) را

27./ qwrty γy šy nyγwynt wyny dny³yl

kurθe γē šē nīγwēnd wēne danyēl

و لباس را بر دانیال بپوشانند.

γy rtnynč 28./ dydm w³st šy pr sry

γē ratnēnč δīδēm wāst šē par sare

و دیهیم گوهرین (= گوهرنشان) او را بر سر نهاد

γy šy xš³wn t³br 29./ pr ³γč šyqn

γē šē xšāwan θāβar par āγāč šēkn

و او را بر همهٔ قصر (= در تمام قصر) قدرت بخشید

xwnx čw žγyrnt bltščr

xōnax čū žγērand Balteščar

بر آنهایی که ایشان را «بلتش چر» می‌نامند

30./ čn čywnty prčy mwrty xw nbwkdnčr xšywny

čan čiwande parči murti xō naβukaδnačar xšēwane

پس از آن [رویدادها] شاه نبوکذنچر درگذشت

31./ twty šy z³ty nyywty pr xšywnqy³

tūti šē zāte niyawti par xšēwankyā

سپس پسر او به‌پادشاهی می‌رسد [رسید]

ms wyny 32./ dny³yl w³fyd γr³n d³r³sq
mas wēne danyēl wāfēδ γrān δārāsk
او نیز دانیال را بسیار گران (= حرمت) می‌دارد [داشت]
mydč³nw 33./ ptry γy ny³zng
mēδčānō pitari γē niyāzang
به‌مانند پدر، و دیگران
prywnt nγ³m dywnt ³wt³qy
pariwand niγām diwand ōtākī
در آن زمان، در آنجا (= حوالی)
34./ wyspw ³³dy yw ptqry spxš³ znt γy
wispu āδe ēw patkare spaxšāzand γē
همهٔ مردم یک بت را ستایش می‌کردند و
šy byl 35./ bγy zγyrznt
šē Bēl βaγi žγērāžand
او را سرور «بِل» می‌نامیدند
myd wγd³rt dny³yl bywny qw
mēθ waγdārt danyēl Byōnē kō
چنین گفت دانیال پیامبر به
36./ xšywny s³r qt bγy yw xcy ny wyt bwt
xšēwane sār kat βaγi ēw xači nē wēt βōt
شاه که یک خدا وجود دارد و دیده نمی‌شود.
yw'r 37./ qy šyr³qty³qwn³t šy ptw³bt
yiwār kē širāktyā kunāt šē patwāβt
ولی آن که پارسایی بکند، با او سخن می‌گوید
38./ tγw qy xšywny ³yš frm³y ³yny ptqry
təxu kē xšēwane ēš framāy ēne patkare
تو که پادشاه هستی، بفرمای این پیکره (= بت) را

pš'ᵓt m'ᵓt w'ᵓf 39./ n'ᵓft fnyštyt ny šw'ᵓnt

pəšāt māθ wāf nāft fəneštet nē šawand

دور سازند تا این قدر مردم گمراه و فریفته نشوند،

γy tmčyq ny bnt

γē təmčīk nē βand

و دوزخی نشوند.

40./ xšywny č'ᵓnw mwnw swxnw ptyγwš

xšēwane čānō munō suxanu patīγōš

همین که پادشاه چنین سخنی را شنید،

čn dnyᵓyl 41./ bywny pr *psyt frmᵓdᵓrt

čan danyēl βyōnē par ? framāδārt

بدون درنگ فرمان داد

pšᵓt xwny ptqry 42./ čᵓnw pšᵓty qty

pəšāt xōne patkare čānō pəšāte kətē

دورکرده شود (= دور سازند) آن پیکره را. وقتی دورکرده شد

xwny ptqry ᵓγč qntčyqt 43./ nᵓft

xōne patkare āγč kanθčīkt nāft

آن پیکره، همهٔ مردم شهر

ᵓynᵓqwč qwn dnyᵓyl

ēnākōč kun danyēl

نفرین‌کنندهٔ دانیال [شدند] (= دانیال را نفرین کردند)

γy qw xšywny 44./ sᵓr myd ptšqwᵓdᵓrnt

γē kō xšēwane sār mēδ patškwāδārand

و به‌پادشاه چنین گفتند:

byγᵓ tγw qy pr dnyᵓyl 45./ wsyd pšᵓdᵓry

*ـ معنی این واژه روشن نیست، شاید به‌معنی «با عجله» یا «بدون فوت وقت» باشد.

*βγ*a t*ə*xu kē par danyēl wisē*δ* pašā*δ*āre

ای سرور (= اعلیحضرتا!) تو که به‌تحریک دانیال دور کرده‌ای

m'x b*γ*y qšy dny'yl ms

māx *β*a*γ*i kaše danyēl mas

سرور ما را، اکنون دانیال را

46./ prb*γ*ty t̲br' qw s'r qdb't ny t̲bry ps'

par*β*a*γ*de *θβ*ra kō sār ka*δβ*āt nē *θβ*re pasā

به‌ما بسپار، چنانچه [او را] تحویل ندهی، پس...

«روایت سغدی داستان دانیال»

آیا خدای توست، ای پسر دانیال، که دیده است چنان معجزه‌ای که من می‌بینم، چون که راز نهفتهٔ مرا ابرازِ می‌کنی، با وجود این، ای پسر، اکنون برای من تفسیر کن خود معنی آن تصویر را. چنین گفت دانیال که: ای پادشاه، معنی آن تـصویر ایـن است، آن گوهر خاندان سلطنت یا پادشاهی [شاه] است. زیرا که، پدران تو از آغاز کسی شاه نبود و اکنون [به‌عنوان] نخستین پادشاهی به‌آن نائل شده‌ای، تو [آن را] به‌دست می‌آوری. با شکوه و پاک هستی در پادشاهی به‌مانند زر، بعد از تو فرزندت پادشاهی را در دست خواهد گرفت. او به‌زیبایی [به‌شکوه و عظمت] تو نخواهد بود، بلکه از پدر ضعیف‌تر خواهد بود مانند مس. سپس قدرت [= پادشاهی] تو دو بخش خواهد شد، یکی آن‌چنان قدرتمند و با ارزش خواهد بود به‌مانند [آلت] آهنی و یکی آن‌چنان ناتوان خواهد بود به‌مانند خاک رُس (= گِل). هنگامی که [این] دو با یکدیگر جنگ بکنند، آن نیرومند (= توانا) آن‌چنان پیروز خواهد شد بر بی‌قدرت که به‌مانند کلوخ (= گِل یا خاک رُس) که به‌آهن کوبیده شود. هنگامی که چنین شود، پس از آن، در آن وقت پدیدار این خواهد شد: پادشاهی راستین که نام او را مسیح خواهند گذاشت (= او را به‌نام مسیح خواهند نامید) چون که او همهٔ مردمان را از بدی خواهد رهانید و او قدرت به‌دست خواهد آورد، هم در آسمان و هم در زمین، زیرا که او پادشاهی راستین است. و او وجود (= هستی) است (= وجود او دائمی است) و نه...

هنگامی که پادشاه این سخن را شنید، سخت در شگفت شد و بسیار خرسند شد از معنی (= تفسیر) درست و فوراً دستور داد بیاورند [لباس] زربفت را و دانیال را بر تن کنند (= پیراهن بَروی بپوشانند) و دیهیم گوهرین او را بر سر نهاد و او را برهمهٔ قصر (= در تمام قصر) قدرت بخشید، بر آنهایی که ایشان را «بلتش‌چر» می‌نامند. پس از آن [رویدادها] شاه نبوکدنچر درگذشت. سپس پسر او به‌قدرت (پادشاهی) می‌رسد [رسید]. او نیز دانیال را بسیار گران (= حرمت) می‌دارد [داشت] بـه‌مانند پـدر، و دیگران. در آن زمان در آن جا (= حوالی) همهٔ مردم یک بت را ستایش می‌کردند و او را سرور «بِل» می‌نامیدند. چنین گفت دانیال پیامبر به‌شاه که: یک خدا وجود دارد و

دیده نمی‌شود، ولی آن که پارسایی بکند، با او سخن می‌گوید، تو که پادشاه هستی بفرمای این بت را دور سازند تا این‌قدر مردم گمراه نشوند و دوزخی (= جهنمی) نشوند. همین که پادشاه چنین سخنی را از دانیال پیامبر شنید بدون درنگ فرمان داد دور سازند آن بت را. وقتی آن بت دورکرده شد، همهٔ مردم شهر، نفرین‌کنندهٔ دانیال شدند و به‌پادشاه چنین گفتند: ای سرور (= اعلیحضرتا) تو که به‌تحریک دانیال دور کرده‌ای سرور ما را، اکنون پس دانیال را به‌ما بسپار. چنانچه [او را] تحویل ندهی، **پس...**

«داستان دانیال نبی به‌روایت کتاب مقدّس»

... و در سال دوم سلطنت نبوکد نصّر، نبوکد نصّر خوابی دید و روحش مضطرب شده و خواب از وی دور شد. پس پادشاه امر فرمود که مجوسیان و جادوگران و فالگیران و کلدانیان را بخوانند تا خواب پادشاه را برای او تعبیر نمایند و ایشان آمده به‌حضور پادشاه ایستادند. و پادشاه به‌ایشان گفت: خوابی دیده‌ام و روحم برای فهمیدن خواب مضطرب است. کلدانیان به‌زبان آرامی به‌پادشاه عرض کردند که پادشاه تا به‌ابد زنده بماند، خواب را برای بندگانت بیان کن و تعبیر آن را خواهیم گفت. پادشاه در جواب کلدانیان فرمود: فرمان از من صادر شد که اگر خواب و تعبیر آن را برای من بیان نکنید، پاره پاره خواهید شد و خانه‌های شما را مزبله خواهند ساخت. و اگر خواب و تعبیرش را بیان کنید، بخشش‌ها و انعامها و اکرام عظیمی از حضور من خواهید یافت. پس خواب و تعبیرش را به‌من اعلام نمایید. ایشان بار دیگر جواب داده گفتند که: پادشاه بندگان خود را از خواب اطّلاع دهد و آن را تعبیر خواهیم کرد. پادشاه در جواب گفت: یقین می‌دانم که شما فرصت می‌جویید، چون می‌بینید که فرمان از من صادر شده است. لیکن اگر خواب را به‌من اعلام ننمایید، برای شما فقط یک حکم است، زیرا که سخنان دروغ و باطل را ترتیب داده‌اید که به‌حضور من بگویید تا وقت تبدیل شود، پس خواب را به‌من بگویید و خواهم دانست که آن را تعبیر توانید نمود. کلدانیان به‌حضور پادشاه جواب داده گفتند که: کسی بر روی زمین نیست که مطلب پادشاه را بیان تواند نمود، لهذا هیچ پادشاه یا حاکم یا سلطانی نیست که چنین امری را از هر مجوسی یا جادوگر یا کلدانی بپرسد. و مطلبی که پادشاه می‌پرسد، چنان بدیع است که احدی غیر از خدایانی که مسکن ایشان با انسان نیست، نمی‌تواند آن را برای پادشاه بیان نماید. از این جهت پادشاه خشم نمود و به‌شدّت غضبناک گردیده امر فرمود که جمیع حکیمان بابل را هلاک کنند. پس فرمان صادر شد و به‌صدد کشتن حکیمان برآمدند و دانیال و رفیقانش را می‌طلبیدند تا ایشان را به‌قتل رسانند. آنگاه دانیال با حکمت و عقل به«اَرِیوک» رئیس جلّادان پادشاه که برای کشتن حکیمان بابِل بیرون می‌رفت، سخن گفت. و اریوک سردار پادشاه را خطاب کرده گفت: چرا فرمان از حضور پادشاه چنین سخت

است. آنگاه اریوک دانیال را از کیفیّت امر مطّلع ساخت. و دانیال داخل شده از پادشاه درخواست نمود که مهلت به وی داده شود تا تعبیر را برای پادشاه اعلام نماید. پس دانیال به‌خانهٔ خود رفته رفقای خویش «حَنَنْیا» و «میشائیل» و «عَزَرْیا» را از این امر اطّلاع داد، تا دربارهٔ این راز از خدای آسمانها رحمت بطلبند، مبادا که دانیال و رفقایش با سایر حکیمان بابِل هلاک شوند. آنگاه آن راز به‌دانیال در رویای شب کشف شد. پس دانیال خدای آسمانها را متبارک خواند. و دانیال متکلّم شده گفت: اسم خدا تا ابد الآباد متبارک باد، زیرا که حکمت و توانایی از آنِ وی است و او وقتها و زمانها را تبدیل می‌کند، پادشاهان را معزول می‌نماید و پادشاهان را نصب می‌کند، حکمت را به‌حکیمان می‌بخشد و فطانت پیشه‌گان را تعلیم می‌دهد. اوست که چیزهای عمیق و پنهان را کشف می‌نماید. به‌آنچه در ظلمت است، عارف می‌باشد. نور نزد وی ساکن است. ای خدای پدرانِ من تو را شکر می‌گویم و تسبیح می‌خوانم، زیرا که حکمت و توانایی را به‌من عطا فرمودی و الآن آنچه را که از تو درخواست کرده‌ایم، به‌من اعلام نمودی، چون که ما را از مقصود پادشاه اطّلاع دادی. و از این جهت دانیال نزد اَریوک که پادشاه او را به‌جهت هلاک ساختن حکمای بابِل مأمور کرده بود، رفت و به‌وی رسیده چنین گفت که: حکمای بابِل را هلاک مَساز. مرا به‌حضور پادشاه ببر و تعبیر را برای پادشاه بیان خواهم نمود. آنگاه اریوک دانیال را به‌زودی به‌حضور پادشاه رسانید و وی را چنین گفت که: شخصی را از اسیران یهودا یافته‌ام که تعبیر را برای پادشاه بیان تواند نمود. پادشاه دانیال را که به «بَلْطشَصَّر» مسمّیٰ بود، خطاب کرده گفت: آیا تو می‌توانی خوابی را که دیده‌ام و تعبیرش را برای من بیان نمایی. دانیال به‌حضور پادشاه جواب داد و گفت: رازی را که پادشاه می‌طلبد نه حکیمان و نه جادوگران و نه مجوسیان و نه منجّمان می‌توانند آن را برای پادشاه حلّ کنند. لیکن خدایی در آسمان هست که کاشف اسرار می‌باشد و او نبوکد نصّر پادشاه را از آنچه در ایّام آخر واقع خواهد شد، اعلام نموده است. خواب تو و رویای سرت که در بسترت دیده‌ای این است. ای پادشاه، فکرهای تو بر بسترت دربارهٔ آنچه بعد از این واقع خواهد شد به‌خاطرت آمد و کاشف‌الاسرار تو را از آنچه واقع خواهد شد، مُخبر ساخته است. و امّا این راز بر من از حکمتی که من بیشتر از سایر زندگان دارم، مکشوف نشده است، بلکه تا تعبیر بر پادشاه معلوم شود

و فکرهای خاطر خود را بدانی. توای پادشاه می‌دیدی و اینک تمثال عظیمی بود و این تمثال بزرگ که درخشندگی آن بی‌نهایت و منظر آن هولناک بود، پیش روی تو برپا شد. سَرِ این تمثال از طلای خالص و سینه و بازوهایش از نقره و شکم و رانهایش از برنج بود. و ساقهایش از آهن و پایهایش قدری از آهن و قدری از گِل بود. و مشاهده می‌نمودی تا سنگی بدون دستها جدا شده، پایهای آهنین و گِلین آن تمثال را زد و آنها را خُرد ساخت. آنگاه آهن وگِل و برنج و نقره و طلا با هم خُرد شد و مثل کاه خرمن تابستانی گردیده باد آنها را چنان برد که جایی به‌جهت آنها یافت نشد و آن سنگ که تمثال را زده بود، کوه عظیمی گردید و تمامی جهان را پُرساخت. خواب همین است و تعبیرش را برای پادشاه بیان خواهیم نمود. ای پادشاه، تو پادشاه پادشاهان هستی، زیرا خدای آسمانها سلطنت و اقتدار و قوّت و حشمت به‌تو داده است. و در هر جایی که بنی آدم سکونت دارند، حیوانات صحرا و مرغان هوا را به‌دست تو تسلیم نموده و تو را بر جمیع آنها مسلّط گردانیده است. آن سَرِ طلا، تو هستی و بعد از تو سلطنتی دیگر پست‌تر از تو خواهد برخاست و سلطنت سومی دیگر از برنج که بر تمامی جهان سلطنت خواهد نمود. و سلطنت چهارم مثل آهن قوی خواهد بود، زیرا آهن همه چیز را خُرد و نرم می‌سازد. پس چنان که آهن همه چیز را نرم می‌کند، همچنان آن نیز خُرد و نرم خواهد ساخت. و چنان که پایها و انگشتها را دیدی که قدری از گِل کوزه گر و قدری از آهن بود، همچنان این سلطنت منقسم خواهد شد و قدری از قوّت آهن در آن خواهد ماند، موافق آنچه دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود. و امّا انگشتهای پایهایش قدری از آهن و قدری از گِل بود، همچنان این سلطنت قدری قوی و قدری زودشکن خواهد بود و چنان که دیدی که آهن با گِل سفالین آمیخته شده بود، همچنین اینها خویشتن را با ذریّت انسان آمیخته خواهند کرد، امّا به‌نحوی که آهن با گِل ممزوج نمی‌شود، همچنین اینها با یکدیگر ملصق نخواهند شد.

و در ایّام این پادشاهان، خدای آسمانها سلطنتی راکه تا ابدالآباد زایل نشود، برپا خواهد نمود و این سلطنت به‌قومی دیگر منتقل نخواهد شد، بلکه تمامی آن سلطنت‌ها را خُرد کرده مغلوب خواهد ساخت و خودش تا ابدالآباد استوار خواهد ماند. و چنان‌که سنگ را دیدی که بدون دستها ازکوه جدا شده، آهن و برنج و گِل و

نقره و طلا را خُرد کرد، همچنین خدای عظیم پادشاه را از آنچه بعد از این واقع می‌شود، مُخبر ساخته است. پس خواب صحیح و تعبیرش یقین است. آنگاه نبوکدنصّر پادشاه به‌روی خود درافتاده دانیال را سجده نمود و امر فرمود که هدایا و عطریّات برای او بگذرانند و پادشاه دانیال را خطاب کرده گفت: به‌درستی که خدای شما، خدای خدایان و خداوند پادشاهان و کاشف‌اسرار است. چون که تو قادر بر کشف این راز شده‌ای. پس پادشاه دانیال را معظّم ساخت و هدایای بسیار و عظیم به‌او داد و او را بر تمامی ولایت بابِل حکومت داد و رئیس رؤسا بر جمیع حکمای بابِل ساخت و دانیال از پادشاه درخواست نمود تا «شَدْرَک» و «میشک» و «عَبْدنَغُوْ» را بر کارهای ولایت بابِل نصب کرد و امّا دانیال در دروازهٔ پادشاه می‌بود[۱]...

۱ـ کتاب مقدّس، عهد عتیق و عهد جدید، به‌همّت انجمن پخش کتب مقدّسه درمیان ملل، سال 1977-7M، صص ۸۸ـ۱۲۸۵.

«روایت آرامی داستان دانیال نبی»

پادشاه‌بخت‌النصّرخوابی دید وفرمود به کلدانیها: خوابم و تفسیرش را نشانم بدهید.

پاسخ‌دهندگان [گفتند]: ای پادشاه، تا به‌جاودان بزی! بازگو خواب را به‌بندگانت و تفسیر را ما نشان می‌دهیم. پاسخ‌دهنده پادشاه [بود] به کلدانیها: کلام از سوی من آگاهی است. اگر خواب و تفسیرش را بر من شناخته نکنید، اندام اندام‌کرده خواهید شد و خانه‌هایتان خراب خواهد شد. و اگر خواب و تفسیرش را نشان بدهید، دریافتنی‌هایی و باجهایی و احترام فراوان از درگاهم قبول می‌کنید. بنابراین، خواب و تفسیرش را نشانم بدهید.

پاسخ‌دهندگان دوباره [گفتند]: پادشاه خواب را از برای بندگانش بگوید و تفسیرش را ما نشان می‌دهیم. پاسخ‌دهنده و گوینده [پادشاه]گفت: به‌یقین که دانایم که شما وقت را تلف می‌کنید، از این جهت که دیدید که کلام از سوی من آگاهی و اعلان است. بنابراین، اگر خواب را به‌من نشناسانید، کلامی را به‌زمان سپردی [می‌سپردی] از بهر گفتن [زمان را غنیمت شمردی تا این کلام را بیان کنی] تا اینکه زمان در پیشگاهم بگذرد. بنابراین، خواب را برایم بگویید و تفسیرش را [چنان که] بدانم، نشانم بدهید. کلدانیها به‌پیشگاه پادشاه پاسخ دادند و گفتند: نیست انسانی بر خشکی که کلام پادشاه را بتواند نشان دادن، از این جهت که هر پادشاهی [که باشد] بزرگ و مقتدر، کلامی این چنین را نپرسیده از هیچ غیبگو و جادوگر و کلدانی‌یی. سخنی که آن را پادشاه می‌پرسد، سنگین است و کسان دیگری نیستند که نشانش بدهند به‌پیشگاه پادشاه مگر خدایانی که مدارشان [سرو کارشان] با جهان مادّی نیست. از این‌رو، پادشاه بسیار عصبانی و خشمگین شد و دستور نابود کردن همهٔ حکمای بابِل را داد و قانونی صادر شد که حکما پذیرای کشتن بشوند و دانیال و دوستانش را خواستند از برای کشته شدن. آنگاه دانیال مشورت کرد با «اریوخ» سردار آن پادشاه که خارج شد تا حکم قتل پادشاه را برای حکمای بابِل اجرا کند. پاسخ‌دهنده دانیال [بود] به‌اریوخ سردار پادشاه: برای چه قانون سخت‌گیر است از جانب پادشاه. آنگاه کلام را اریوخ به‌دانیال شناساند و دانیال داخل شد و از پادشاه خواست که زمان بدهد برای تفسیر کردن، برای نشان دادن برای پادشاه...[۱]

۱ـ ترجمهٔ فوق از متن آرامی براساس افاضات شفاهی آقای دکتر استفان پانوسی تهیّه و تنظیم شده است. شرح داستان به‌زبان آرامی ظاهراً با اندک تفاوتهای جزیی با روایت داستان در کتاب مقدّس برابر است.

علیرضا میرزامحمّد

سیری در غزلهای عرفانی سعدی از دید تطبیقی

یکی از ویژگیهای مهمّ و چشمگیر در آثار منظوم و منثور زبان فارسی، جلوه‌هایی از تأثیر ادبیّات عربی و فرهنگ اسلامی در آنهاست که بخش عمده‌ای از صور معانی در ادب فارسی را تشکیل می‌دهد. این تأثیر به‌صورت گسترده در متون نظم و نثر از قرن چهارم هجری به‌بعد مشهود و بحث و بررسی دربارهٔ آن حایز اهمیّت فراوان است، لیکن در کیفیّت پیدایش و گسترش زمینه‌های این تأثیرپذیری باید گفت که پس از نفوذ اسلام در ایران و توسعهٔ روزافزون آن، مردم با علاقه‌مندی بسیار به‌آموختن زبان عربی روی آوردند تا از این طریق، هم با قرآن و سنّت نبوی و سیرت معصومین آشنایی حاصل کنند و هم در انجام فرایض و احکام دینی توفیق یابند. سرانجام، توجّه بدین امر موجب شد که مدارس علوم دینی و ادبی در نقاط مختلف ایران تأسیس شود و فراتر از آن، رغبتی خاصّ به‌قرائت و حفظ قرآن و حدیث ـ آنسان که در صدر اسلام میان صحابهٔ رسول اکرم (ص) معمول بود ـ در علاقه‌مندان پدید آید. طبیعی بود که اهل ذوق و شعر و ادب هم، به‌عنوان بخشی از آحاد مسلمین، بدین منابع اصیل فرهنگ اسلامی روی آرند و از آنها بهره گیرند، که این امر مآلاً به‌انعکاس قرآن و حدیث و فرهنگ عربی در آثار ادبی آنان انجامید.

با گذشت زمان، این تأثیر در ادب پارسی گاه رو به‌فزونی نهاد و گاه رو به کاستی، ولی با پیدایی دو دیدگاه فکری خاصّ شتابی چشمگیر یافت. یکی از این دو دیدگاه

مبتنی بر وعظ و خطابه و تذکیر بود که نمونهٔ روشن آن بدواً در اشعار *کسایی مروزی* (۳۴۱- بعد از ۳۹۴ هـ.ق) به‌شکل زاهدانه به‌ظهور رسید و سپس، به‌همّت حکیم *سنایی غزنوی* (م ۵۴۵ هـ.ق)، که در بیان و تلفیق واژگان و مضامین با تعابیر قرآنی و حدیثی قدرت و تبحّری کم‌نظیر داشت، به‌کمال مطلوب رسید. دیدگاه دیگر، یعنی عرفان و تصوّف، از اواخر سدهٔ چهارم رو به‌رشد نهاد و با گذشت زمان، تکاملی بسزا یافت که جلوه‌های روشن آن را در اشعار حکیمانهٔ *سنایی* و *عطّار* و *مولوی* و *عراقی* و *سعدی* و *حافظ* و بسیاری از شاعران قرون بعدی و نیز در آثار عرفانی منثوری چون: *کشف‌المحجوب*، *مرصادالعباد*، *تمهیدات*، *فیه مافیه*، *اسرارالتّوحید* و کتابهایی از این دست می‌توان دید. در این میان، ادبایی علاوه بر داشتن مشرب عرفانی، اهل وعظ و تذکیر و حدیث نیز بوده‌اند و بیش از دیگر همگنان در آثارشان به‌اقتباس از آیات و احادیث و امثال و حکم و قصص عربی اقدام کرده‌اند. برخی از ادیبان سرشناس، از جمله نویسنده و شاعر نامدار قرن هفتم، شیخ اجل سعدی شیرازی، از پیشگامان نمونهٔ همین میدان‌اند.

این ادیب توانمند و خوش ذوق به‌اشکال گوناگون در آثار منثور و منظوم خود از منابع غنی و پربار معارف اسلامی و ادبیّات عرب بهره جسته و کلامش را به‌زیور آیات و احادیث، قصص و تمثیلات، امثال و اشعار عرب و کلمات بزرگان ادب و عرفان آراسته است. تلمیحات قرآنی و غیرقرآنی در اشعار و آثار سعدی فراوان است و مقتبسات وی از قرآن و حدیث و امثال و اشعار عرب به‌روشهای نقل و درج و حلّ کاملاً مشهود. گاه با ظرافت تمام عین الفاظ قرآن و حدیث را در شعر به‌کار می‌گیرد و گاه در نهایت استادی مضمون آیه یا حدیثی را در قالب بیتی متین و شیوا بیان می‌دارد. در پاره‌ای موارد هم ترجمهٔ آیات و احادیث را به‌شیوه‌ای طبیعی و هنرمندانه به‌رشتهٔ نظم می‌کشد، بی‌آنکه ذرّه‌ای از استحکام کلام کاسته شود یا خللی در معنی پدید آید. همین گونه است روش ادیبانهٔ سعدی در مقام اقتباس از امثال و اشعار عربی، تلمیحات قرآنی، قصص و تمثیلات، و موارد مشابه دیگر که بیانگر درونمایهٔ فکری و ذوقی و ادبی اوست.

غـزلیّات عـرفانی سـعدی کـه بـخشی از *مـواعـظ* وی را در بـر مـی‌گیرد، از برجسته‌ترین و پرجاذبه‌ترین نمونه‌های شعر حکیمانهٔ فارسی است که بر اسلوب

وعظ اسلامی بنیان نهاده شده و به‌زیور کلام جانبخش حکمت‌آمیز و هدایت آفرین خدا و رسول و بزرگان دین و عرفان آرایش یافته است. سعدی در این اشعار پرمحتوا نکته‌های لطیف روح‌انگیز و رموز دلنشین پندآمیز را در قالب الفاظ و تعابیری دلپسند و جذّاب بیان می‌کند که بر بی‌اعتباری دنیا و زخارف مادّی، اجتناب از نفس پروردن، نکوهش لذّات نفسانی و هواجس شیطانی، دوری جستن از ظلم و شهوت و هویٰ و هوس و گریز از ظواهر فریبنده دلالت و تأکید دارد و بیانگر نقش سازندهٔ عبودیّت و طاعت و تقوا و توکّل، تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ باطن، دوام بر ذکر و دعا و مناجات، امیدواری به‌عفو و رحمت الهی و جلب رضایت حقّ در رشد و کمال جان آدمی است. مضافاً بر اینکه با یادکرد مقولاتی از قبیل: عشق و عقل، توحید و معرفت، خیرخواهی و محبّت، وارستگی و فرزانگی، عاقبت‌بینی و دوراندیشی، خودشناسی و درک منزلت و شرافت انسانی به‌ارزشیابی ارزشها می‌پردازد و حقایقی ارزنده و رهگشا را جلوه‌گر می‌سازد.

این رساله بحثی است مستقل در انتقاد تطبیقی و ادبیّات مقایسه‌ای که به‌مطالعه و تحقیق در اشعار و غزلیّات عرفانی سعدی می‌پردازد و صور معانی مبتنی بر مبانی فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیّات عرب را بررسی و ارزیابی می‌کند و از تأثیر قرآن و حدیث، قصص و تمثیلات، امثال و اشعار عرب و کلمات مشایخ و بزرگان ادب و عرفان در این سروده‌ها به‌شیوه‌ای تحلیلی سخن می‌راند. نگارنده کوشیده است با بهره‌گیری از منابع و مآخذ معتبر و نیز دقّت نظر کافی و حوصله و صرف وقت بسیار به‌استنباط و کشف اشارات و تلمیحات قرآنی و حدیثی و مقتبساتی از ادب عربی در اشعار عرفانی سعدی پردازد و اهتمام بر آن داشته است که حتّی‌المقدور نکته‌ای از نظر پنهان نماند. بدان امید که درحلّ پاره‌ای از رموز و مشکلات ابیات مؤثر افتد. مدخلها هم مبنی بر توالی صفحات اشعار در بخش *مواعظ* از *کلّیات سعدی* است با ذکر شمارهٔ صفحه و سطر در ذیل هر بیت.

* * *

(۱)

ثنا و حمد بی‌پایان خدا را که صنعش در وجود آورد ما را

(ص ۱۱۳، س ۳)

مصراع نخست به‌آیهٔ «الحمدللّه ربّ العالمین»[۱]، و مصراع دوم به‌آیهٔ «الذّی أحسن کلّ شیء خلقه و بدأخلق الانسان من طین»[۲] اشاره دارد. این بیت را نیز می‌توان با مضمون آیات به‌هم پیوستهٔ دیگر موافق دانست.[۳]

(۲)

محمّد سیّد سادات عالم چراغ و چشم جمله انبیا را

(ص ۱۱۳، س ۱۶)

هر مصراع به‌یکی از دو حدیث ذیل اشاره دارد:

«أنا سیّد ولد آدم یوم القیامة و لافخر و بیدی لواء الحمد و لافخر و ما من نبّی یومئذ آدم فمن سواه الاّ تحت لوائی و أنا اوّل شافع و اوّل مشفّع و لافخر».[۴]

«أنا قائد المرسلین و لافخر و أنا خاتم النبییّن و لافخر و أنا اوّل شافع و مشفّع و لافخر».[۵]

(۳)

خمر دنیا با خمار و گل به‌خار آمیخته‌ست نوش می‌خواهی هلاگر پای داری نیش را

(ص ۱۱۴، س ۴)

موافق است با مضمون بیت ذیل از ابن‌البنی:

کرمتما و اعتدی باللؤم غیرکما والشول و الورد موجودان فی غصن[۶]

سعدی این مضمون را چند بار به‌نظم و نثر در *کلّیات* آورده است، چنانکه گوید: «هر جاکه گل است، خار است و با خمر خمار است و بر سر گنج مار است، و آنجا که دُرِّ شاهوار است، نهنگ مردم خوار است.[۷]

جور دشمن چه کند گر نکشد طالب دوست گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به‌هم‌اند[۸]

(۴)

در تو آن مردی نمی‌بینم که کافر بشکنی بشکن ار مردی هوای نفس کافرکیش را

(ص ۱۱۴، س ۶)

این بیت ناظر است به‌حدیث شریف «لیس الشّدید بالصرعة إنّما الشّدید الذّی

یملک نفسه عندالغضب»[9] که به‌اشکال گوناگون در متون حدیثی آمده است.[10]
حکیم *سنایی غزنوی* در این خصوص گوید:

هر که بر خشم و آز قاهرتر اوست بر خصم خویش قادرتر[11]

(۵)

آنگه از خواب اندر آید مردم نادان که مرد چون شبان آنگه که گرگ افکنده‌باشد میش‌را

(ص ۱۱۴، س ۷)

مصراع نخست مقتبس است از حدیث شریف «النّاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا[12]». نظیر بیت زیر که از *ابوالحسن تهامی* است:

فالعیش نوم و المنیّة یقظة والمرء بینهما خیال سار[13]

بسیاری از شاعران پارسی‌گوی مضمون این حدیث را در شعر خود آورده‌اند، چنانکه حکیم *ناصرخسرو قبادیانی* گوید:

امروز پر از خواب و خمار است سَرِتو آن‌روز شوی ای‌پسر از خواب تو بیدار[14]

سنایی با اقتباس از این حدیث چنین گفته است:

خفته‌اند آدمی زحرص و غلّو مرگ چون رخ نمود فانتبهوا[15]

رشید *وطواط* هم حدیث مزبور را اینسان به‌شعر برگردانده است:

مردمان غافلند از عقبیٰ همه گویی به‌خفتگان مانند
ضرر و غفلتی که می‌ورزند چون بمیرند آنگهی دانند[16]

مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی را ابیاتی نغز در این معناست، آنجا که می‌گوید:

این جهان وهم است اندر ظّن مایست گر رود در خواب دستی باک نیست
دیده را نادیده می‌آرید لیک چشمتان را واگشاید مرگ نیک
تا برآید ناگهان صبح اجل وارهد از ظلمت ظّن و دغل[17]

این حدیث در برخی از متون روایی به‌امام علی(ع) و در بعضی دیگر به‌حضرت ختمی مرتبت(ص) نسبت داده شده است، ولی با توجّه به‌آراء و اقوال اکثر محدّثان صدور آن از مولای متّقیان قطعی‌تر به‌نظر می‌رسد.

(۶)

خویشتن‌راخیرخواهی خیرخواه خلق باش زانکه هرگز بد نباشد نفس نیک‌اندیش را

(ص ۱۱۴، س ۸)

مقتبس است از حدیث «أحبّ للنّاس ما تحبّ لنفسک»[۱۸] که با تغییر و حذف و اضافهٔ برخی از الفاظ به‌صورتهای مختلف نقل شده است.[۱۹] *مولوی* با اقتباس از این حدیث گوید:

آنچه نپسندی به‌خود ای شیخِ دین چون پسندی بر برادر ای امین[۲۰]

حکیم *ناصرخسرو قبادیانی* را در این معنی ابیاتی است نغز به‌شرح ذیل:

آن ده و آن گوی ما را کت پسند آید به‌دل گر بباید زانت خورد و گر بیایدت آن شنید
مر مرا آنچه نخواهی که مخری مفروش بر تنم آنچه تنت را نپسندی مپسند
چون که بجویی همه آزار من گر نپسندی زمن آزار خویش[۲۱]

(۷)

راستی کردند و فرمودند مردان خدای ای فقیه اوّل نصیحت‌گوی نفس خویش را

(ص ۱۱۴، س ۱۰)

ناظر است به‌مفهوم آیهٔ شریفهٔ «أتأمرون النّاس بالبّر و تنسون أنفسکم[۲۲]...». همین مضمون را سعدی در جای دیگر بدینگونه آورده است:

سعدیا راستی زخلق مجوی چون تو در نفس خود نمی‌یابی[۲۳]

(۸)

آنچه نفس‌خویش‌را خواهی حرامت سعدیا گر نخواهی همچنان بیگانه را و خویش را

(ص ۱۱۴، س ۱۱)

اشاره است به‌مضمون حدیث «أحبّ للنّاس ما تحبّ لنفسک»، که در ذیل شمارهٔ (۶) با ذکر مآخذ و توضیحات لازم نوشته آمد.

(۹)

گنجِ آزادگی و کُنجِ قناعت ملکی است که به‌شمشیر میسّر نشود سلطان را

(ص ۱۱۴، س ۱۳)

مصراع اوّل مأخوذ است از این احادیث: «کفی بالقناعة ملکاً»[۲۴]، «القناعة ملک لایزول»[۲۵] و «عش قنعاً تکن ملکاً[۲۶]».

(۱۰)

طلب منصب فانی نکند صاحب عقل عاقل آن است که اندیشه کند پایان را

(ص ۱۱۴، س ۱۴)

اشاره است به مَثَلِ معروف «لیس للأمور بصاحب من لم‌ینظر فی العواقب[۲۷]».
صاحب فرائد اللآل این مَثَل را چنین به‌نظم در آورده است:

لیس لأمر أبداً بصاحب من لم یکن ینظر فی العواقب[۲۸]

(۱۱)

قُرب خواهی گردن از طاعت مپیچ جامگی خواهی سرازخدمت متاب

(ص ۱۱۵، س ۱۱)

مستفاد است از حدیث شریف «تقرّبوا إلی اللّه بالطاعة فإنّه قریب مجیب[۲۹]».

(۱۲)

تا نپاشی تخم طاعت دخل عیش برنگیری، رنج بین و گنج یاب

(ص ۱۱۵، س ۱۳)

مناسب است با مضمون ابیات زیر که از *ابوالفتح بستی* است:

یا من یسامی العلی عفواً بلا تعب هیهات نیل العلی عفواً بلا تعب
علیک بالجدّ إنّی لم أجد أحداً حوی نصیب‌العلی من‌غیر ماتعب[۳۰]

در ابیاتی دیگر از سعدی همین مضمون را می‌توان از نظر گذراند:

توقّع مدار ای پسر گر کسی که بی‌سعی هرگز به‌جایی رسی[۳۱]
نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد[۳۲]

(۱۳)

چشمهٔ حیوان به‌تاریکی در است لؤلؤ اندر بحر و گنج اندر خراب

(ص ۱۱۵، س ۱۴)

موافق است با مضمون بیت ذیل که از متنبّی است:

لو کان سکنای فیک منقصة لم یکن الدّرّ ساکن الصّدف[۳۳]

سعدی را بیتهایی دیگر در این معناست:

در چشمت ار حقیر بود صورت فقیر کوته نظر مباش که در سنگ گوهر است
کاملانند در لباس حقیر همچو لؤلؤ که در صدف باشد[۳۴]

(۱۴)

هر که دایم حلقه برسندان زند ناگهش روزی بباشد فتح باب

(ص ۱۱۵، س ۱۵)

اشاره است به‌حدیث شریف «بالصّبر یُتوقّع الفرج و من ید من قرع الباب یلج[۳۵]»، که تأثیر آن در این بیت عربی نیز کاملاً مشهود است:

أخلق بذی الصّبر أن یحظیٰ بحاجته و مد من القرع للأبواب أن یلجا[۳۶]

بیت فوق را نیز می‌توان مستفاد از مَثَلِ معروف «من قرع باباً و لجّ و لج»[۳۷] دانست که هر چند برخی آن را حدیث شمرده‌اند، امّا همانندش با اندک اختلاف در کلمات قصار امیرمؤمنان علی(ع) به‌صورت «من استدام قرع الباب و لجّ ولج»[۳۸] آمده است.

(۱۵)

غوغای عارفان و تمنّای عاشقان حرص بهشت نیست که شوق لقای تُست

(ص ۱۱۶، س ۹)

مستفاد است از حدیث «ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنّتک، ولکن وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک»[۳۹] که از سخنان گهربار علی(ع) است.

(۱۶)

گر تاج می‌دهی غرض ما قبول تو ورتیغ می‌زنی طلب ما رضای تُست

گربنده می‌نوازی و گر بنده می‌کشی زجرو نواخت‌هرچه‌کنی رای‌رای تُست

(ص ۱۱۶، س ۱۰، ۱۱)

ناظر است به‌آیهٔ کریمهٔ «قل اللّهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممّن تشاء و تعزّ من تشاء و تذلّ من تشاء، بیدک الخیر إنّک علی کلّ شیء قدیر[۴۰]». نظیر بیتی دیگر از سعدی که می‌آورد:

او پادشاه و بنده و نیک و بدآفرید بدبخت و نیکبخت و گرامی و خوار کرد[۴۱]

(۱۷)

کسی را بقای دایم و عهد مقیم نیست جاوید پادشاهی و دایم بقای تُست

(ص ۱۱۶، س ۱۹)

مقتبس است از آیهٔ کریمهٔ «کلّ من علیها فان، و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام»[۴۲]، که بر فنا و نیستی همهٔ موجودات و بقا و جاودانگی ذات حضرت احدّیت دلالت و تأکید دارد.

(۱۸)

آن راکه جای نیست همهٔ شهر جای اوست درویش هر کجا که شب آید سرای اوست

(ص ۱۱۷، س ۱۰)

اشاره است به‌گفتهٔ *ابوتراب عسکر بن الحصین النسفی* که گفت: «الفقیر قوته ماوجد و لباسه ماستر و مسکنه حیث نزل[۴۳]».

(۱۹)

هر آدمی که کشتهٔ شمشیر عشق شد   گو غم مخور که ملک ابد خونبهای اوست

(ص ۱۱۷، س ۱۷)

تلمیح است به‌آیهٔ کریمهٔ «إنّ اللّه اشتری من المؤمنین أنفسهم و أموالهم بأنّ لهم الجنّة ...[۴۴]»، که مضمون آن را در بیتی دیگر از سعدی می‌توان مشاهده کرد:

نوحه‌لایق‌نیست‌برخاک‌شهیدان‌زانکه‌هست   کمترین دولت ایشان را بهشت برترین[۴۵]

(۲۰)

ازدست دوست هر چه ستانی شکربود   سعدی‌رضای‌خودمطلب‌چون‌رضای‌اوست

(ص ۱۱۷، س ۱۸)

مناسب است با مضمون این بیت:

رضاک رضای الذّی أوثر و سرّک سرّی فما أظهر[۴۶]

(۲۱)

پروانه کیست تا متعلّق شود به‌شمع   باری بسوزدش سبحات جلال دوست

(ص ۱۱۸، س ۴)

اشاره است به‌روایتی از قول جبرئیل امین که گفت: «للّه دون العرش سبعون حجاباً لودنونا من أحدها لأحرقتنا سبحات وجه ربّنا[۴۷]».

این خبر نه تنها به‌لحاظ اختلاف در پاره‌ای از الفاظ به‌اشکال گوناگون نقل شده است، بلکه در برخی از وجوه آن به‌حجابهای نورانی و ظلمانی و نیز تعداد آنها اشاره رفته است.[۴۸] در ماجرای معراج آورده‌اند که: «جبرئیل رسول را پیش کرد و او بر اثر او می‌رفت تا برسیدند به‌حجابی که آن را حجاب فراش زر گویند؛ جبرئیل حجاب را بجنبانید، گفتند: کیست؟ گفت: جبرئیل است و محمّد با من است و فرشتهٔ موکّل بر حجاب گفت: اللّه‌اکبر و دست از حجاب بیرون کرد و مرا در برگرفت و جبرئیل از من بازاِستاد. من جبرئیل راگفتم: در چنین جای مرا رها می‌کنی؟ گفت: یا محمّد اینجا نهایت مقام خلقان است، هیچکس را نیست که از این حجاب درگذرد، و هیچ فرشته زَهره ندارد تا پیرامُن این حجاب گردد و مرا به‌حرمت تو

دستوری دادند تا به‌نزدیک حجاب رفتم[۴۹]». سعدی نیزدر این معنی گوید:

اگر یک سر موی برتر پرم فروغ تجلّی بسوزد پرم[۵۰]

عراقی با اقتباس از این کلام سروده است:

عالم بسوزد از سبحات جلال من از روی لطف اگر به‌جهان باز ننگرم[۵۱]

(۲۲)

بسیار سعدی از همه عالم بدوخت چشم تا می‌نمایدش همه عالم خیالِ دوست

(ص ۱۱۸، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیت زیر از قیس *عامری*:

و إنّی لأستغشی و ما بی‌نعسة لعلّ خیالاً منک یلقی خیالیا[۵۲]

(۲۳)

به‌غنیمت شُمَر ای دوست دم عیسی صبح تا دل مرده مگر زنده کنی کاین دم ازوست

(ص ۱۱۸، س ۱۳)

مستفاد است از آیهٔ شریفهٔ «و أحی الموتی باذن اللّه[۵۳]»، و مفسّران و اهل سیره تفصیلی در ذیل آن نقل کرده‌اند. از جمله در *کشف‌الاسرار* آمده است:

«گفته‌اند که مسیح مرده زنده نکرد مگر که جبرئیل در آن حال حاضر بود و چهار کس معروفند که زنده کرد ایشان را: یکی عاذر دوستی بود از دوستان عیسی(ع)، بیمار شد، خواهر خویش به‌نزدیک عیسی فرستاد تا وی را خبر دهد. و میان ایشان سه روزه راه بود؛ چون عیسی و اصحاب او آمدند، عاذر از دنیا رفته بود. به‌سر خاک وی شد عیسی و این دعا بگفت: اللّهم ربّ السّموات السّبع و الأرضین السّبع، إنّک أرسلتنی إلی بنی اسرائیل، أدعوهم إلی دینک و أخبرهم أنّی أحیی الموتی باذنک فأحی العاذر ـ این دعا بگفت و عاذر سر از خاک بَرزد زنده، و با عیسی بیامد، و روزگاری دیگر بزیست، و وی را بعد از آن فرزند آمد. دیگر ابن‌العجوز مرده بود و برجنازه نهاده می‌بردند، عیسی دعا کرد و در آن حال زنده شد. از جنازه فرود آمد و جامه در پوشید و با اهل خویش شد و بعد از آن فرزند زاد. سدیگر ابنه العاشر؛ عیسی را گفتند که این زن دیروز فرمان یافت؛ عیسی دعا کرد زنده شد و بعد از آن روزگاری بماند و فرزند زاد. چهارم سام‌بن نوح(ع)، عیسی به‌سر خاک وی شد، دعا کرد زنده شد و ازگور بر آمد، موی یک نیمهٔ سَرِوی سفید شده بود و در آن روزگار

سپیدی در موی نبودی. گفته‌اند که سام‌بن نوح پانصد سال از عمرش گذشته بود همه در جوانی و سیاه مویی، پس آن روز که زنده شد از هیبت و ترس قیامت نیمهٔ سَروی سپید شد. پس آنگه که از خاک برآمد، گفت: قیامت برخاست؟ عیسی گفت: قیامت برنخاست، امّا من تو را بر خواندم به‌نام اعظم تا زنده شدی. آنگه عیسی گفت: هم برجای بمیرا سام گفت: به‌شرط آنکه دعا کنی تا اللّه تعالی مرگ بر من آسان کند و از سکرات موت زینهار دهد و ایمن کند! عیسی دعا کرد چنانکه وی خواست و به‌خاک فرو شد[۵۴]».

(۲۴)

بردرگهی که نوبت أرنی همی زنند   موری نه‌ای و مُلک سلیمانت آرزوست

(ص ۱۱۹، س ۳)

مصراع نخست اشاره است به‌آیهٔ شریفهٔ «و لمّا جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه قال ربِّ أرنی أنظر إلیک قال لن ترانی[۵۵]»، و مصراع دوم تلمیح است به‌آیات شریفهٔ «و حشر لسلیمان جنوده من الجنّ و الإنس و الطّیر فهم یوزعون، حتّیٰ إذا أتوا علی وادالنّمل قالت نملة یا أیّها النّمل ادخلوا مساکنکم لایحطمنّکم سلیمان و جنوده وهم لایشعرون، فتبسّم ضاحکاً من قولها...[۵۶]»، و مفسّران حکایتی در ذیل آن نقل کرده‌اند، از جمله در *قصص الانبیاء* آمده است:

«... و وهب بن منبّه و بعضی گفته‌اند که او نیز سوار بود با لشکر خویش. چون نزدیک آمدند بدان مورچه و نام آن مورچه عرجا بود، مر لشکر خود را آگاه کرد از آمدن سپاه سلیمان و گفت: بگریزید و در سوراخها روید. باد گفتار مورچه به‌گوش سلیمان آورد. سلیمان، علیه‌السّلام، بخندید از گفتار مورچه. قوله تعالی: فتبسّم ضاحکاً من قولها... پس سلیمان، علیه‌السّلام، باد را فرمود که تخت مرا بنه و اگر بر تخت بود و اگر نه، فرود آمد و آن مورچه را پیش خویش خواند و گفت: چرا گفتی مورچگان را که بگریزند از من، و از سپاه من، چه بیدادی دیده‌ای؟ مورچه به‌سخن آمد و گفت: یا سلیمان بر من خشم مگیر و بانگ بر مزن که اگر تو ملکی، من نیز ملکم، و حقّ تعالی مرا در هفت طبق زمین مملکت داده است، در هر طبقی چهل هزار سرهنگ دارم که به‌زیر فرمان منند. هر سرهنگی را چهل بار هزار هزار مورچه است. اگر حقّ تعالی بفرماید که دشمن را هلاک کنند، هلاک کنیم، هرکدام قوی‌ترکه باشد[۵۷]».

(۲۵)

فرعون وار لاف أناالحقّ همی‌زنی   وآنگاه قرب موسی عمرانت آرزوست

(ص ۱۱۹، س ۵)

مصراع اوّل مستفاد است از آیات کریمهٔ «هل أتیٰک حدیث موسی، إذ ناذٰیه ربّه بالواد المقدّس طویً، إذهب إلیٰ فرعون إنّه طغی... فقال أنا ربّکم الأعلیٰ[۵۸]». ومصراع دوم مأخوذ است از آیات شریفهٔ «و جاوزنا ببنی اسرائیل البحر فأتبعهم فرعون و جنوده بغیاً و عدوّاً حتّیٰ إذا أدرکه الغرق قال آمنت أنّه لا إله إلّا الذّی آمنت به‌بنوا اسرائیل و أنا من المسلمین، ألآن و قد عصیت قبل و کنت من المفسدین[۵۹]».

مولانا *جلال‌الدّین محمّد بلخی* در مثنوی از اناالحقّ فرعونی با تعابیری جالب و رسا یاد کرده، آن را نابهنگام و ناشی از بی‌دردی می‌خواند و کار رهزنان بی‌درد و تبهکارانی چون فرعون می‌داند که جز به‌امیال نفسانی و هواجس شیطانی نمی‌اندیشند و هدفی جز کامجویی و دنیا پرستی و جاه‌طلبی ندارند و کارشان جز به‌بدفرجامی و دوری از رحمت خدا نخواهد انجامید.

آنکه او بی‌درد باشد رهزن است   زانکه بی‌دردی أناالحقّ گفتن است
آن أنا بی‌وقت گفتن لعنت است   آن أنا در وقت گفتن رحمت است
آن أنا منصور رحمت شد یقین   آن أنا فرعون لعنت شد ببین.[۶۰]

در حقیقت، أناالحقّ فرعون را سبب آن بود که چون وجود موهوم و عاریتی خود را حقیقی و خالی از نقص می‌پنداشت، خود را به‌ظاهر بی‌نیاز و مستغنی یافت و سر به‌طغیان برداشت؛ آن وقت با خودستایی و گستاخی زبان به «أنا ربّکم الأعلی» گشود و خود را حقِّ مطلق خواند. برخلاف منصور که چون خود را ندید و چشم از هوسها فرو پوشید و با ریاضت گرد خودی از پیکر جان زدود و در میدان ارادت با مجاهدت از تعلّقات آزاد شد و کامیابی را تنها در ترک لذّات جست، به‌مشاهدهٔ جمال حقّ نایل آمد و خود را در ذات احدیّت محو و فانی یافت؛ آنگاه ندای دلنشین انا الحقّ را ـ که مفهومی جز هو الحقّ نداشت ـ از نای وجود خویشتن شنید و بدان مترنّم شد.

جز از حقّ نیست دیگر هستی الحقّ   هو الحقّ گو تو خواهی یا اناالحقّ
نمود وهمی از هستی جدا کن   نه‌ای بیگانه خود را آشنا کن[۶۱]

(۲۶)

همچو زنبور دربه‌در پویان هر کجا طعمه‌ای بود مگسی است

(ص ۱۱۹، س ۱۷)

مصراع دوم موافق است با مضمون بیت ذیل از متنبّی:

طار الوشاة علی صفاء ودادهم و کذا الذّباب علی الطّعام یطیر[۶۲]

شیخ سعدی را در این باره ابیاتی دیگر است، از جمله:

گر برانی نرود ور برود باز آید ناگزیر است مگس دکّهٔ حلوایی را

بند بر پای تحمّل چه کند گر نکند؟ انگبین‌است که در وی مگسی افتاد است.[۶۳]

(۲۷)

همه دعوی و فارغ از معنی راست گویی میان تهی جرسی است

(ص ۱۲۰، س ۱)

مناسب است با مضمون بیت ذیل:

ابودلف کالطبل یذهب صوته و باطنه خلو من الخیر أخرب[۶۴]

مؤلّف *کلیله* و دمنه در این معنی داستانی کوتاه آورده است:

«آورده‌اند که روباهی در بیشه‌ای رفت، آنجا طبلی دید پهلوی درختی افکنده و هر گاه که باد بجستی شاخ درخت بر طبل رسیدی، آوازی سهمناک به‌گوش روباه آمدیٰ. چون روباه ضخامت جثّه بدید و مهابت آواز بشنید طمع دربست که گوشت و پوست فراخور آواز باشد، می‌کوشید تا آن را بدرید؛ الحقّ چربوی بیشتر نیافت. مرکب زبان در جولان کشید و گفت: بدانستم که هر کجا جُثّه ضخمتر و آواز آن هایل‌تر منفعت آن کمتر[۶۵]».

(۲۸)

تا نسوزد بر نیاید بوی عود پخته داند کاین سخن با خام نیست

(ص ۱۲۰، س ۱۰)

مناسب است با مضمون بیت زیر که از *ابوتمّام* است:

لولا اشتعال النّار فیما جاورت ما کان یعرف طیب عرف العود[۶۶]

سعدی همین مضمون را در قالب بیتی عربی بیان داشته است:

و حرقة قلبی هیّجتنی لنشرها کما فعلت نار المجامر بالعطر[۶۷]

ترجمه: سوز دلم مرا به‌نشر این قصیده واداشت، چنانکه آتش مجمر بوی خوش عطر را می‌پراکند.

(۲۹)

تن آدمی شریف است به‌جان آدمیّت نه همین لباس زیباست نشان آدمیّت
اگر آدمی به‌چشم‌است و زبان‌و گوش و بینی چه میان نقش دیوار و میان آدمیّت

(ص ۱۲۲، س ۲ و ۳)

موافق است با مضمون بیت زیر از *ابوالفتح بستی*:

أقبل علی النّفس و استکمل فضائلها فأنت بالنّفس لا بالجسم إنسان[۶۸]

سعدی را در این معنی ابیاتی دیگر است:

به‌چشم‌وگوش و دهان آدمی نباشد شخص که هست صورت دیوار را همین تمثال
علم آدمیّت است و جوانمردی و ادب ورنه ددی به‌صورت انسان مصوّری[۶۹]

(۳۰)

آستین کشتهٔ غیرت شود اندر ره عشق کز پی هر شکری چون مگسی برخیزد

(ص ۱۲۲، س ۱۳)

مصراع دوم مناسب است با مضمون بیتی از متنبّی که در ذیل شمارهٔ (۲۷) نوشته آمد.

(۳۱)

گل بی‌خار میسّر نشود در بُستان گل بی‌خار جهان مردم نیکو سیرند

(ص ۱۲۴، س ۶)

مصراع اوّل موافق است با مضمون بیتی از *ابن‌البنی* که در ذیل شمارهٔ (۳) گذشت.

(۳۲)

سیاه سیم زر اندوده چون به‌بوته برند خلاف آن به‌در آید که خلق پندارند

(ص ۱۲۴، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیتی از متنبّی که ذیلاً از نظر می‌گذرد:

إنّی أنا الذّهب المعروف مخبره یزید فی السّبک للدینار دینارا[۷۰]

(۳۳)

برادران لحد را زبان گفتن نیست تو گوش باش که با اهل دل به‌گفتاراند
که زینهار به‌کَشّی و ناز بر سر خاک مروکه همچو تو در زیر خاک بسیاراند

(ص ۱۲۴، س ۱۲ و ۱۳)

مناسب است با مضمون بیت ذیل:

ولاتمش فوق الارض إلّا تواضعاً فکم تحتها قوم همُ منک أرفع[۷۱]

(۳۴)

به‌خواب و لذّت و شهوت گذاشتند حیات کنون که زیر زمین خفته‌اند، بیداراند

(ص ۱۲۴، س ۱۴)

اشاره است به‌حدیث «النّاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» که همراه با تعلیقه‌ای مفصّل در ذیل شمارهٔ (۵) آمده است.

(۳۵)

دعای بدنکنم بر بدان که مسکینان به‌دست خوی بد خویشتن گرفتاراند

(ص ۱۲۵، س ۲)

مقتبس است از آیهٔ کریمهٔ «من عمل سیّئة فلایجزی إلّا مثلها[۷۲]». *امیرخسرو* در این معنی گوید:

آنکه کردار بد روا بیند خود زکردار بد جزا بیند[۷۳]

سعدی نیز در جای دیگر آورده است:

چو نیک درنگری آنکه می‌کند فریاد زدست خوی بدخویشتن به‌فریاد است[۷۴]

(۳۶)

نه اوّل خاک بودست آدمیزاد به‌آخر چون بیندیشی همانند

(ص ۱۲۵، س ۸)

تلمیح است به‌آیهٔ شریفهٔ «هو الذّی خلقکم من طین ثمّ قضی أجلاً و أجل مسمّی عنده ثمّ انتم تمترون[۷۵]».

(۳۷)

پس آن بهتر که اوّل وآخر خویش بیندیشند و قدر خود بدانند

(ص ۱۲۵، س ۹)

اشاره است به‌حدیث شریف «رحم اللّه امرءً عرف قدره و لم یتعدّ طوره» که از امام همام علی ابن ابی طالب(ع) روایت شده است.

(۳۸)

یکی بر تربتی فریاد می‌خواند   که اینان پادشاهان جهانند
بگفتم تخته‌ای بر کن زگوری   ببین تا پادشه یا پاسبانند
بگفتا تخته بر کندن چه حاجت   که می‌دانم که مشتی استخوانند[۷۶]

(ص ۱۲۵، س ۱۱-۱۳)

ظاهراً مأخذ این ابیات حکایت ذیل است:

«قال مالک بن أنس: رکب ملک یوماً فی زیّ عظیم فتشرّف له النّاس ینظرون إلیه أفواجاً حتّی مرّ برجل یعمل شیئاً مکبّا علیه لایلتفت إلیه و لایرفع رأسه، فوقف الملک علیه و قال: کلّ النّاس ینظرون إلی إلّا أنت. فقال الرّجل: إنّی رأیت ملکاً مثلک و کان علی هذه القریة فمات هو و مسکین فدفن إلی جانبه فی‌یوم واحد و کنّا نعرفهما فی الدّنیا بأجسادهما. ثمّ کنّا نعرفهما بقبریهما. ثمّ نسفت الرّیح قبریهما و کشفت عنهما فاختلطت عظامهما فلم أعرف الملک من المسکین. فلذلک أقبلت علی عملی و ترکت النظر إلیک». و قد قیل فی المعنی:

و حقّک لو کشفت الترب عنهم   لما عرف الغنیّ من الفقیر
و لا من کان یلبس ثوب شعر   ولاالبدن المنعّم بالحریر[۷۷]

(۳۹)

اگر خدای نباشد زبنده‌ای خشنود   شفاعت همه پیغمبران ندارد سود

(ص ۱۲۵، س ۱۷)

مقتبس است از آیهٔ مبارکهٔ «... ولایشفعون إلّا لمن ارتضی...[۷۸]».

(۴۰)

قضای کن فیکون است حکم بار خدای   بدین سخن سخنی در نمی‌توان افزود

(ص ۱۲۶، س ۱)

مصراع نخست اشاره است به‌آیهٔ کریمهٔ «... إذا قضی أمراً فإنّما یقول له کن فیکون[۷۹]».

(۴۱)

نه زنگ عاریتی بود بر دل فرعون که صیقل ید بیضا سیاهیش نزدود

(ص ۱۲۶، س ۲)

تلمیح است به‌آیات کریمهٔ «و نزع یده فإذا هی بیضاء للنّاظرین، قال الملأمن قوم فرعون إنّ هذا السّاحر عظیم» و تفصیلی که مفسّران و سیره‌نویسان در ذیل آن نقل کرده‌اند، چنانکه *ابوالفتوح رازی* گفته است:

«فرعون با جای خود آمد و بنشست و موسی را گفت: آیتی دگر داری؟ گفت: بلی. گفت: بیار. دست درگریبان کرد و ازگریبان بیرون آورد، سپید به‌مانند برق، از آن نوری می‌تافت مانند آفتاب. فرعون گفت: این دست تُست؟ موسی، علیه‌السّلام، دگرباره دست درگریبان کرد نوری از آن بتافت تا به‌عنان آسمان، چنانکه چشمها را غلبه کرد. فرعون باز نتوانست نگرید، متحیّر فرو ماند. موسی، علیه‌السّلام، دگرباره دست درگریبان کرد و بیرون آورد، چنانکه در اصل خلقت بود. فرعون خواست تا ایمان آرد. هامان برخاست و پیش او آمد و گفت: دعوی خدایی کرده‌ای و عالم مسخّر تواند و تو را می‌پرستند، به‌بنده‌ای ایمان خواهی آوردن تا تبع او باشی؟ این زشت‌کاری باشد. فرعون گفت: مرا مهلتی ده تا فردا. موسی، علیه‌السّلام، گفت: روا باشد، و برگشت و خدای تعالی وحی کرد به‌موسی که فرعون را بگوی اگر ایمان آری، این ملک بر تو رها کنم و جوانی و قوّت باز به‌تو دهم. فرعون گفت: یک امروز مرا مهلت ده. موسی، علیه‌السّلام، برفت، هامان آمد. فرعون گفت: یا هامان چه گویی؟ موسی چنین می‌گوید و اگر چنین باشد، کاری عظیم بود. هامان گفت: او مردی جادوست[۸۱]».

(۴۲)

قلم به‌طالع میمون و بخت بد رفته است اگر تو خشمگنی ای پسر وگر خشنود
گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق نبشته بود که این ناجیست و آن مأخوذ

(ص ۱۲۶، س ۵ و ۶)

اشاره است به‌حدیث نبوی «السّعید من سعد فی بطن أمّه و الشقیّ من شقی فی بطن أمّه»[۸۲]. سعدی در همین معنی گوید:

تا روز اوّلت چه نبشتست بر جبین زیرا که در ازل سعدا اند و اشقیا[۸۳]

(۴۳)

مقدّر است که از هر کسی چه فعل آید درخت مقل نه خرما دهد نه شفتالود

(ص ۱۲۶، س ۷)

مصراع دوم مناسب است با مضمون مَثَلِ «إنّک لاتجنی من الشّوک العنب[۸۴]». نظیر مثل معروف «من یزرع الشّوک لایحصد به‌العنبا[۸۵]». *بروکلمن* این مثل را جزو آن دسته از امثال مذهبی دانسته که از آثار اهل کتاب در زبان عرب داخل شده است. وی اصل انجیلی آن را بدینگونه نقل می‌کند: «آیا انگور از خار و انجیر را از خس می‌چینند؟[۸۶]». سعدی را بیتی دیگر در این معناست:

اگر بدکُنی چشم نیکی مدار که هرگز نیارد گز انگور بار[۸۷]

(۴۴)

قلم به‌آمدنی رفت اگر رضا به‌قضا دهی وگر ندهی بودنی بخواهد بود

(ص ۱۲۶، س ۱۱)

مصراع اوّل اشاره است به‌حدیث شریف «جری القلم بما هو کائن إلی یوم القیامة[۸۸]»، و مصراع دوم اشاره است به مَثَلِ «المقدّر کائن[۸۹]» که به‌صورت «المقدور کائن[۹۰]» نیز در متون ادبی آمده است.

(۴۵)

خاک راهی که بر او می‌گذری ساکن باش که عیون است و جفون است و خدود است و قدود

(ص ۱۲۶، س ۱۶)

موافق است با مضمون بیت زیر از *ابوالعلاء معرّی*:

خفّف الوطء ما أظنّ أدیم اد أرض إلّا من هذه الأجساد[۹۱]

نظیر بیت عربی دیگر که در ذیل شمارهٔ (۳۰) ذکر شده است.

(۴۶)

از ثری تا به ثرّیا به عبودیّت او همه در ذکر و مناجات و قیامند وقعود

(ص ۱۲۷، س ۳)

مقتبس است از آیهٔ کریمهٔ «الذّین یذکرون اللّه قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکّرون فی خلق السّموات و الأرض...[۹۲]».

(۴۷)

کرمش نامتناهی نعمش بی‌پایان هیچ خواهنده از این در نرود بی‌مقصود

(ص ۱۲۷، س ۴)

اشاره است به‌آیهٔ شریفهٔ «وآتاکم من کلّ ماسألتموه و إن تعدّوا نعمت‌اللّه لاتحصوها...[۹۳]».

شیخ اجل قصیدهٔ توحیدیهٔ خود را با اقتباس از این آیه آغاز کرده، گوید:

فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آنکه شکر یکی از هزار کرد[۹۴]

(۴۸)

سعیم این‌است که در آتش اندیشه چو عود خویشتن سوخته‌ام تا به‌جهان بو برود

(ص ۱۲۸، س ۴)

مناسب است با مضمون بیتی از *ابوتمّام* که در ذیل شمارهٔ (۲۸) نقل شده است.

(۴۹)

گر همه عالم به‌عیب در پی ما اوفتد هرکه دلش با یکی است غم نخورد از هزار

(ص ۱۲۹، س ۱۷)

موافق است با مضمون بیت ذیل:

لعین تفدّی ألف عین و تتّقی و یکرم ألف للجیب المکّرم[۹۵]

(۵۰)

به‌چشم کوته اغیار در نمی‌آیند مثال چشمهٔ خورشید و دیدهٔ خفّاش

(ص ۱۳۰، س ۴)

موافق است با مضمون بیتی از *ابوالنّصر محمّدبن عبدالجبّار العتبی* که در ذیل می‌آید:

و أیّ عیب لعین الشّمس إن عمیت أو قصّرت عنه أبصار الخفافیش[۹۶]

سعدی را ابیاتی دیگر در این باره است، از جمله:

گر نبیند به‌روز شپّره چشم چشمهٔ آفتاب را چه گناه
شپّره گر وصل آفتاب نخواهد رونق بازار آفتاب نکاهد[۹۷]

حکیم *ناصرخسرو قبادیانی* هم با تشبیه خود به‌خورشید و نادان به‌خفّاش در این معنی گوید:

بود خفّاش ونتوانـدکه بـیندروی مـن نـادان   زمن‌پنهان‌شودزیرامنم‌خورشیددرخشـانش[۹۸]

(۵۱)

من سگ اصحاب کهفم بر در یاران مقیم   گرد هر در می‌نگردم استخوانی گو مباش

(ص ۱۳۱، س ۴)

مأخوذ است از آیهٔ شریفهٔ «و تحسبهم أيقاظاً و هم رقود و نقلّبهم ذات‌اليمين و ذات‌الشّـمال و كـلبهم بـاسط ذراعـيه بـالوصيد...[۹۹]»، و تـفصیلی کـه مـفسّران و سیره‌نگاران در ذیل آن نقل کرده‌اند، از جمله در *تفسیر ابوالفتوح رازی* آمده است:

«چون دقیانوس از آنجا برفت و ایشان را در مهلت فروگذاشت، ایشان با یکدیگر گفتند: تدبیر آن است که تا این طاغی غایب است ما هر کدام از خانهٔ پدران زادی برداریم و بگریزیم. آنگه برفتند و هر یکی از خانهٔ پدران زادی بر گرفتند و از شهر بیرون شدند و بیرون آن شهر کوهی بود آنجا را بیخاوس گفتند. بر آن کوه غاری بود و در آن غار شدند و خدای را عبادت می‌کردند... عبداللّه عبّاس گفت: در راه شبانی دیدند با سگی، ایشان را گفت: شما چه مردمانید و کجا می‌روید؟ گفتند: ما از این طاغیهٔ روزگار می‌گریزیم. گفت: من نیز همکار شماام و با ایشان برفت. سگ نیز در دنبال ایشان برفت. او را گفتند: ای جوانمرد، اگر تو مصاحب مـایی، جـای سگ نیست. سگ را از ما جدا کن. او گفت این سگ با من صحبت دیـرینه دارد، شـما برانید او را که من شرم دارم از او؛ و ایشان براندند، نرفت. چون بزدند او را آواز داد و گفت: مرا چرا می‌زنید که من از شما به‌جفا بر نگردم. ایشان در غار شدند و سگ بر در غار بخفت و ایشان به‌عبادت مشغول شدند[۱۰۰]».

(۵۲)

ســعدیا قـدری نـدارد طـمطراق خـواجگی   چون‌گُهردرسنگ زی‌ْچـون‌گنج‌درویرانـه‌باش

(ص ۱۳۲، س ۱)

موافق است با مضمون بیتی از متنبّی که در ذیل شمارهٔ (۱۳) آمده است.

(۵۳)

دست در دامن مردان زن و اندیشه مدار   هر که با نوح نشیند چه غم از طوفانش

(ص ۱۳۲، س ۱۱)

تلمیح است به‌آیات کریمهٔ «حتّی إذا جاءنا و فار التّنور قلنا احمل فيها من كلّ

زوجین اثنین و أهلک إلّا من سبق علیه القول و من آمن و ما آمن معه إلّا قلیل، و قال ارکبوا فیها بسم اللّه مجریها و مرسیها إنّ ربّی لغفور رحیم[۱۰۱]»، و تفصیلی که مفسّران و سیره‌نویسان در ذیل آن نقل کرده‌اند، چنانکه *ابواسحق نیشابوری* آورده است:

«آنگاه ملک تعالی نوح را علامتی بکرد عذاب راکه چه وقت بود. گفت: چون از تنور آب برآید، بدان که وقت عذاب آمد. پس نوح، علیه‌السّلام، نگاه می‌داشت آن علامت را. روزی نماز دیگر آب از تنور بر آمد و روی بیرون نهاد به کوفه. نوح آهنگ کشتی کرد، اهل را و قوم را آگاه کرد، و از هر چیزی که در این جهان بود، جفت جفت گرد کرده بود. آنگاه از آسمان طوفان بیامد باران سخت، و از زمین آب برآمد، هژده شبان روز، و آب همچنان می‌بود و کشتی نوح را باد بر سر آب همی بردی. نوح گفت: ای بار خدایا، من می‌ترسم از غرق. جبریل آمد و گفت: یا نوح، نام بر کشتی نویس تا ایمن گردی. گفت چه نویسم؟ گفت: بنویس: به‌نام خدای رفتن کشتی و باز ایستادن. آنگاه از موج و از غرق ایمن شدند قومش[۱۰۲]». سعدی همین مضمون را در بیتی به‌عربی اینسان آورده است:

ترکت مدامعی طوفان نوح ونار جوانحی ذات‌الوقود[۱۰۳]

ترجمه: اشکهایم را چونان طوفان نوح و آتش سینه‌ام شعله‌ور باز گذاردی و رفتی.

(۵۴)

با دیگران بگوی که ظالم به‌چَه فتاد تا چاه دیگران نکنند از برای خویش

(ص ۱۳۳، س ۵)

ناظر است به مَثَلِ معروف «من حفر بژاً لأخیه وقع فیه[۱۰۴]» که به‌اشکالی دیگر نیز ضبط شده است[۱۰۵] و آن را می‌توان با آیهٔ کریمهٔ «و لایحیق المکر السیّئی إلّا بأهله[۱۰۶]» هم معنی دانست.

(۵۵)

کاین سیل متّفق بکند روزی این درخت وین باد مختلف بکشد روزی این چراغ

(ص ۱۳۳، س ۹)

موافق است با مضمون ابیاتی از محمود *ورّاق* که ذیلاً ملاحظه می‌شود:

تشید و تبتنی فی کلّ یوم و أنت علی التجهّز و الرّحیل

و من هذا علی‌الأیّام تبقی مضاربه بمدرجة السّیول[۱۰۷]

سعدی در جای دیگر با آوردن تشبیهاتی لطیف به‌بیان این مضمون پرداخته گوید:

وجود عاریتی خانه‌ای است بر ره سیل چراغ عمر نهاده‌ست بر دریچهٔ باد[۱۰۸]

حکیم *سنایی غزنوی* را نیز بیتی در این معناست:

جان و اسباب در رهش درباز بر ره سیل و رود خانه مساز[۱۰۹]

(۵۶)

فردا شنیده‌ای که بود داغ زرّ و سیم خود وقت مرگ می‌نهد این مرده ریگ داغ

(ص ۱۳۳، س ۱۲)

اشاره است به‌آیات کریمهٔ «... والّذین یکنزون الذّهب و الفضّة و لاینفقونها فی سبیل‌اللّه فبشّرهم بعذاب الیم، یوم یحمی علیها فی نار جهنّم فتکوی بهاجباههم و جنوبهم و ظهورهم...[۱۱۰]».

(۵۷)

گر بشنوی نصیحت و گر نشنوی به‌صدق گفتیم و بر رسول نباشد به‌جز بلاغ

(ص ۱۳۳، س ۱۶)

مقتبس است از آیهٔ شریفهٔ «ما علی الرّسول إلّا البلاغ...[۱۱۱]»، نظیر بیتی دیگر از سعدی:

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال[۱۱۲]

(۵۸)

پای مردم عقل بود آنگه که عشقم دست داد پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم

(ص ۱۳۴، س ۱۱)

موافق است با مضمون ابیات ذیل که از متنبّی است:

فمن شاء فلینظر إلیّ فمنظری نذیر إلی من ظنّ أنّ الهوی سهل
و ما هی إلّا لحظة بعد لحظة إذا نزلت فی قلبه رحل العقل[۱۱۳]

نظیر جملهٔ «الهوی و العقل لایجتمعان[۱۱۴]».

شیخ *فریدالدّین عطّار نیشابوری* را در وصف وادی عشق نظر بدین معناست:

عقل در سودای عشق استاد نیست عشق کارِ عقلِ مادرزاد نیست

عشق اینجا آتش است وعقل دود　　عقل چون آمد گریزد عشق زود[۱۱۵]

(۵۹)

دیوناری را سر از سودای مایی شد به‌یاد　　پس من خاکی به‌حکمت گردن مایی زدم

(ص ۱۳۴، س ۱۲)

اشاره است به‌آیات مبارکهٔ «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدیّ أستکبرت أم کنت من العالین، قال أنا خیر منه خلقتنی من نار و خلقته من طین، قال فاخرج منها فإنّک رجیم، و انّ علیک لعنتی إلی یوم‌الدّین[۱۱۶]».

(۶۰)

ای کـه در دنـیا نـرفتی بـر صـراطِ مسـتقیم　　درقیامت‌برصراطت‌جـای‌تشویش‌است‌وبیم

(ص ۱۳۵، س ۱۸)

ترکیب «صراطِ مستقیم» مأخوذ از قرآن کریم[۱۱۷] است و مـضمون بـیت اشـاره است به‌حدیثی از امام صادق(ع) که در معنای صراط فرمود: «هو الطّریق إلی معرفة اللّه، عزّوجلّ، و هما صراطان: صراط فی‌الدّنیا، و صراط فی‌الآخرة. و أمّا الصّـراط الّذی فی‌الدّنیا فهو الامام المفترض الطاعة، من عرفه فی‌الدّنیا و اقتدی بهداه مرّ علی الصّراط الّذی هو جسر جهنّم فی‌الآخرة، و من لم یعرفه فی‌الدّنیا زلّت قـدمه عـن الصّراط فی‌الآخرة فتردی فی نار جهنّم[۱۱۸]».

(۶۱)

نفس پروردن خلاف رای دانشمند بود　　طفل خرما دوست دارد صبر فرماید حکیم

(ص ۱۳۶، س ۳)

مصراع دوم ناظر است به‌مَثَلِ معروف «إنّما یخدع الصّبیان بالزبیب[۱۱۹]».

(۶۲)

راه نومیدی گرفتم رحمتم دل می‌دهد　　کای گنه‌کاران هنوز امّید عفو است از کریم

(ص ۱۳۶، س ۴)

اشاره است به‌آیهٔ کریمهٔ «قل یا عبادی الّذین أسرفوا علی أنفسهم لاتقنطوا من رحمةاللّه إنّ اللّه یغفر الذّنوب جمیعاً إنّه هو الغفور الرّحیم[۱۲۰]».

(۶۳)

گرچه شیطان رجیم از راه انصافم ببرد　　همچنان امّید می‌دارم به‌رحمٰن رحیم

(ص ۱۳۶، س ۶)

اشاره است به‌آیات شریفهٔ «فأزلّهما الشّیطان عنها فأخرجهما ممّا کانا فیه و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدوّ ولکم فی‌الأرض مستقرّ و متاع إلی حین، فتلقّی آدم من ربّه کلمات فتاب علیه إنّه هو التوّاب الرّحیم[۱۲۱]».

(۶۴)

آنکه‌جان‌بخشیدوروزی‌دادو چندین‌لطف‌کرد   هم ببخشاید چو مشتی استخوان باشم رمیم

(ص ۱۳۶، س ۷)

مصراع دوم مستفاد است از آیهٔ کریمهٔ «... قال من یحیی العظام و هی رمیم[۱۲۲]».

(۶۵)

خلق‌می‌گویند جاه‌و فضل در فرزانگی‌است   گو مباش اینها که ما رندان نافرزانه‌ایم

(ص ۱۳۷، س ۴)

مصراع اوّل اشاره است به‌مَثَلِ «الفضل بالعقل و الأدب لا بالأصل و النّسب[۱۲۳]»، که با عبارت «الشّرف بالعقل و الأدب لا بالحسب و النّسب[۱۲۴]» نیز از سخنان امام علی(ع) شمرده شده است.

(۶۶)

خرما نتوان خوردن از این خار که کِشتیم   دیبا نتوان کردن از این پشم که رِشتیم

(ص ۱۳۷، س ۸)

مناسب است با مضمون مَثَلِ «إنّک لاتجنی من الشّوک العنب» که همراه با توضیحاتی در ذیل شمارهٔ (۴۳) مذکور افتاد.

(۶۷)

پیری و جوانی پی هم چون شب و روزند   ما شب شد و روز آمد و بیدار نگشتیم

(ص ۱۳۷، س ۱۵)

ناظر است به‌مَثَلِ «بینا هوراقد فی لیل شبابه، إذ أیقظه صبح المشیب[۱۲۵]».
ابن‌رومی در تشبیه کردن جوانی به‌شب و پیری به‌روز گوید.

و عزّاک عن لیل الشّباب معاشر   فقالوا انهار الشیب أهدی و أرشد[۱۲۶]

(۶۸)

دارالفنا کرای مرمّت نمی‌کند   بشتاب تا عمارتِ دارالبقا کنیم

(ص ۱۳۹، س ۱۳)

اشاره است به‌حدیث علوی «عجبت لعامر دارالفنا و تارک دارالبقا[۱۲۷]».

(۶۹)

یارب تو دستگیر که آلا و مغفرت در خورد تُست و در خور ما هر چه ما کنیم

(ص ۱۴۰، س ۷)

مستفاد است از آیهٔ شریفهٔ «ما أصابک من حسنة فمن اللّه و ما أصابک من سیّئة فمن نفسک...[۱۲۸]». سعدی را بیتی دیگر در این معناست:

همواره از تو لطف و خداوندی آمده است وز ما چنانکه در خور ما فعل ناسزا[۱۲۹]

(۷۰)

به‌مأوا سر فرود آرند درویشان معاذاللّه وگر خود جنّت المأوی بود مأوای درویشان

(ص ۱۴۱، س ۳)

ترکیب «معاذاللّه» و «جنّت المأوی» به‌ترتیب مأخوذ است از آیات مبارکهٔ «... قال معاذاللّه إنّه ربّی أحسن مثوای...[۱۳۰]» و «و أمّا من خاف مقام ربّه و نهی النفس عن الهوی فإنّ الجنّة هی المأوی[۱۳۱]».

(۷۱)

زاهدی بر باد إلّا، مال و منصب دادن است عاشقی بر ششدر لا، کفر و ایمان باختن

(ص ۱۴۱، س ۱۶)

لا و إلّا اشاره است به‌آیهٔ شریفهٔ «فاعلم أنّه لا إله إلّا اللّه...[۱۳۲]».

میبدی را بیانی است لطیف در این معنی: «اشارت ارباب معرفت آن است که لا در ابتداء کلمت نفی اغیار است، و الّا اللّه اثبات جلال الهیّت، یعنی که تا اغیار به‌تمامی از دل بیرون نکنی، حقیقت ثبوت جلال الهیّت دردلت سکینه‌وار منزل نکند[۱۳۳]».

(۷۲)

همه عیب خلق دیدن نه مروّت است و مردی نگهی به‌خویشتن کن که تو هم گناه داری

(ص ۱۴۴، س ۴)

اشاره است به حدیث شریف «لا تنظروا فی عیوب النّاس کالارباب و انظروا فی عیوبکم کهیئة العبید[۱۳۴]».

(۷۳)

تو مسافری و دنیا سر آب کاروانی نه معوّلست پشتی که برین پناه داری

(ص ۱۴۴، س ۱۰)

موافق است با مضمون بیت زیر از متنبّی:

و ما أحد یخلّد فی البرایا بل الدّنیا تؤول إلی زوال[۱۳۵]

(۷۴)

درد پنهان به‌تو گویم که خداوند کریمی یا نگویم که تو خود واقف اسرار ضمیری

(ص ۱۴۴، س ۱۵)

ناظر است به‌آیهٔ کریمهٔ «وأسرّوا قولکم أواجهروا به إنّه علیم بذات الصّدور[۱۳۶]». نظیر بیت ذیل که از سعدی است:

درد پنهان به‌تو گویم که خداوند منی یا نگویم که تو خود مطّلعی بر اسرار[۱۳۷]

(۷۵)

گر برانی به‌گناهان قبیح از در خویشم هم به‌درگاه تو آیم که لطیفی و خبیری

(ص ۱۴۴، س ۱۶)

«لطیف و خبیر» مأخوذ است از آیهٔ شریفهٔ «ألا یعلم من خلق و هواللّطیف الخبیر[۱۳۸]».

(۷۶)

حاجت موری و اندیشهٔ کمتر حیوانی برتو پوشیده نماند که سمیعی و بصیری

(ص ۱۴۵، س ۳)

ناظر است به‌آیهٔ کریمهٔ «و ما من دابّة إلّا علی اللّه رزقها و یعلم مستقرّها و مستودعها کلّ فی کتاب مبین[۱۳۹]». «سمیع و بصیر» نیز مأخوذ از قرآن کریم است، چنانکه فرماید: «إنّ اللّه هو السّمیع البصیر[۱۴۰]». سعدی نیز در همین معنی گوید:

حاجت موری به‌علم غیب بداند در بُن چاهی به‌زیر صخرهٔ صمّا[۱۴۱]

(۷۷)

گر همه خلق به‌خصمی به در آیند و عداوت چه تفاوت کند آن را که تو مولا و نصیری

(ص ۱۴۵، س ۴)

مقتبس است از آیهٔ شریفهٔ «و إن تولّوا فاعلموا أنّ اللّه مولیٰکم نعم المولی و نعم النصیر[۱۴۲]».

(۷۸)

سعدیا من ملک الموت غنی‌ام تو فقیری چاره‌درویشی و عجزاست و گدایی و حقیری

(ص ۱۴۵، س ۶)

اشاره است به‌آیهٔ شریفهٔ «یا أیّها النّاس أنتم الفقراء إلی اللّه و اللّه هو الغنیّ الحمید[۱۴۳]» و آیهٔ «... واللّه الغنیّ و أنتم الفقراء...[۱۴۴]». ترکیب «ملک الموت» تصحیف شدهٔ «ملک‌الملک» است، زیرا ملک‌الموت لقب حضرت عزرائیل علیه‌السّلام، است، در حالی که روی سخن سعدی با حضرت پروردگار است که از او به «ملک‌الملک یا مالک‌الملک» تعبیر می‌شود.

(۷۹)

دنیا پلی است برگذر راه آخرت اهل تمیز خانه نگیرند بر پلی

(ص ۱۴۵، س ۱۷)

اشاره است به‌حدیث «الدّنیا معبرة الآخرة[۱۴۵]» که با اندک تفاوت در برخی از الفاظ به‌اشکال مختلف یاد شده است. نظیر کلام حضرت مسیح(ع) که در وصف دنیا فرمود: «الدّنیا قنطرة فاعبروها و لاتعمروها[۱۴۶]». *امام محمّد غزّالی* نیز ضمن بیان زوال دنیا گوید: «و هذه الدّنیا قنطرة فمن عبر القنطرة و اشتغل بعمارتها فنی فیها زمانه[۱۴۷]». صاحب *فرائد اللآل* در تشبیه دنیا به‌پل بیتی نزدیک به‌مضمون شعر سعدی دارد که ذیلاً ملاحظه می‌شود:

قنطرة دنیاک فاعبرها و لا ترکن إلیها إن تکن من عقلا[۱۴۸]

(۸۰)

گر عاقل و هشیاری وز دل خبری داری تا آدمیت خوانند ورنه کم از انعامی

(ص ۱۴۶، س ۱۰)

مقتبس است از آیهٔ «أم تحسب أنّ أکثرهم یسمعون أویعقلون إن هم إلّا کالأنعام بل هم أضلّ سبیلاً[۱۴۹]».

(۸۱)

سعدی هنر نه پنجهٔ مردم شکستن است مردی درست باشی اگر نفس بشکنی

(ص ۱۴۷، س ۱)

اشاره است به‌حدیثی که در ذیل شمارهٔ (۴) ذکر شده است.

(۸۲)

سر تشنیع نداری طلب یار مکن مگست نیش زند چون طلب نوش کنی

(ص ۱۴۸، س ۵)

موافق است با مضمون ابیات ذیل از *ابوالطیّب متنبّی*:

ذرینی أنل ما لاینال من العلی فصعب العلی فی‌الصعب و السهل فی‌السهل

ترید لقیان المعالی رخیصة و لابدّ دون الشهد من إبر النحل.[۱۵۰]

پی‌نوشتها و مآخذ

الف ـ پی‌نوشتها:

۱. سورهٔ حمد (۱)/۲/؛ صافّات (۳۷)/۱۸۲؛ زمر (۳۹)/۷۵؛ غافر (۴۰)/۶۵.

۲. سورهٔ سجده (۳۲)/۷. نیز رجوع شود به: معجم‌المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، محمّد فؤاد عبدالباقی، ص ۳۰۶-۳۱۰ (ذیل واژهٔ خلق و مشتقّات آن).

۳. رجوع شود به: سورهٔ انعام (۶)/۱-۲؛ تغابن (۶۴)/۱-۲؛ روم (۳۰)/۱۸-۲۰؛ غافر (۴۰)/۶۴-۶۵.

۴. الجامع الصغیر، سیوطی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۵. همان مأخذ.

۶. متنبّی و سعدی، حسین‌علی محفوظ، ص ۱۸۶؛ شرح بوستان خزائلی، ص ۳۳۷.

۷. کلّیات سعدی، تصحیح فروغی، گلستان، ص ۱۷۴.

۸. همان مأخذ، گلستان، ص ۱۷۴؛ غزلیّات، ص ۱۳۱.

۹. تحف‌العقول، ابن شعبهٔ حرانی، ص ۳۹؛ الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۱۳۵؛ فیض القدیر، مناوی، ج ۵، ص ۳۵۸.

۱۰. برای مزید اطلاع رجوع شود به: الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۱۴؛ سفینة البحار، ج ۲، ص ۳۲۰؛ نهج‌الفصاحة، ج ۱، ص ۶۰؛ احادیث مثنوی، ص ۱۶.

۱۱. حدیقة‌الحقیقة و شریعة الطریقة، ص ۵۷۵.

۱۲. مائة کلمة، شرح ابن میثم بحرانی، ص ۵۴، التمثیل والمحاضرة، ابومنصور ثعالبی، ص ۲۵؛ تنبیه الخواطر و نزهة‌النواظر، ورّام، ج ۱، ص ۱۵۰.

۱۳. جواهرالادب فی ادبیّات و انشاء لغة العرب، سیّد احمد الهاشمی، ج ۲، ص ۳۸۳.

۱۴. دیوان اشعار ناصرخسرو، تصحیح سیّد نصرالله تقوی، ص ۱۶۲.

۱۵. حدیقة‌الحقیقة، ص ۹۷.

۱۶. مطلوب کلّ طالب من کلام امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب، ص ۴.

۱۷. مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، ج ۲، ص ۹۹، ۱۶۰، ۴۹۴. نیز رجوع شود به: احادیث مثنوی، ص ۸۱، ۹۰، ۱۴۱.

۱۸. الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۱۱؛ فیض‌القدیر، ج ۱، ص ۱۷۶.

۱۹. برای اطلّاع بیشتر رجوع شود به: نهج‌الفصاحة، ابوالقاسم پاینده، ج ۱، ص ۱۴، ۱۶؛ تنبیه‌الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۶۳؛ تحف‌العقول، ص ۳۵؛ نهج‌البلاغة، ترجمهٔ فیض الاسلام، ص ۹۲۱.

۲۰. مثنوی معنوی، ج ۳، ص ۳۶۲. نیز رجوع شود به: احادیث مثنوی، ص ۱۹۸-۱۹۹.

۲۱. دیوان اشعار ناصرخسرو، ص ۹۴، ۱۴۳، ۲۱۳.
۲۲. سورهٔ بقرة (۲)/۴۴.
۲۳. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۷۱.
۲۴. نهج‌البلاغة، ص ۱۱۸۸.
۲۵. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، شرح عبدالرزّاق گیلانی، ج ۱، ص ۱۸۵.
۲۶. مجانی الادب فی حدائق العرب، ج ۲، ص ۶۹.
۲۷. مجمع‌الأمثال، میدانی، ج ۲، ص ۲۰۰. نظیر امثال ذیل:
«النظر فی العواقب تلقیح للعقول». (مجمع‌الامثال، ج ۲، ص ۱۹۵، ۲۰۰).
«من نظر فی‌العواقب سلم من النوائب». (راحة‌الصّدور و آیة‌السّرور، راوندی، ص ۲۳۶).
«من نظر فی العواقب هانت علیه المصائب». (لطائف الحکمة، محمود ارموی، ص ۲۶۱).
۲۸. فرائد اللآل فی مجمع‌الأمثال، ج ۲، ص ۱۷۰.
۲۹. تحف‌العقول، ص ۱۶۳.
۳۰. مجانی‌الادب، ج ۴، ص ۸۴.
۳۱. کلّیات سعدی، بوستان، ص ۱۰۸.
۳۲. همان مأخذ، مواعظ، ص ۱۷.
۳۳. دیوان متنبّی، شرح برقوقی، ج ۳، ص ۲۴.
۳۴. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۱۵۶، ۱۶۵.
۳۵. سفینة‌البحار، ج ۲، ص ۵.
۳۶. اخلاق ناصری، ص ۳۰۲.
۳۷. احادیث مثنوی، ص ۲۹؛ امثال و حکم دهخدا، ج ۴، ص ۱۷۴۶.
۳۸. غررالحکم و دررالکلم، آمدی، ج ۵، ص ۴۵۷، شمارهٔ ۹۱۶۰.
۳۹. احادیث مثنوی، ص ۱۷۱.
۴۰. سورهٔ آل عمران (۳)/۲۶.
۴۱. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۱۷.
۴۲. سورهٔ الرحمٰن (۵۵)/۲۶، ۲۷. سعدی در دو بیت دیگر بدین آیه نظر داشته است که می‌توان به مواعظ، ص ۵۳، س ۲ و ص ۷۹، س ۵ رجوع کرد.
۴۳. کشف‌المحجوب، هجویری، ص ۱۵۲.
۴۴. سورهٔ توبه (۹)/۱۱۱.
۴۵. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۹۰.
۴۶. دیوان متنبّی، ج ۲، ص ۱۹۴.
۴۷. النهایة فی‌غریب الحدیث و الأثر، ابن‌اثیر، ج ۲، ص ۳۳۲.

۴۸. برای مزید اطّلاع رجوع شود به: تفسیر نورالثقلین، عبدعلی بن جمعة العروسی الحویزی، ج ۳، ص ۱۲۵؛ احادیث مثنوی، ص ۵۱؛ تمهیدات عین‌القضات همدانی، ص ۱۰۲؛ مرصادالعباد، شیخ نجم‌الدّین رازی، ص ۵۷. در دو مأخذ اخیر به‌حجابهایی از نور و ظلمت اشارت رفته و بنا بر منطوق روایات در این منابع از هفتاد، هفتاد و هفت، هفتصد، و هفتاد هزار حجاب یاد شده است.

۴۹. تفسیرابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۱۷۸ـ۱۷۹.

۵۰. کلّیات سعدی، بوستان، ص ۵.

۵۱. کلّیات عراقی، ص ۸۷.

۵۲. کشف المحجوب هجویری، ص ۴۵۹.

۵۳. سورهٔ آل عمران (۳)/۴۹.

۵۴. کشف‌الاسرار وعدّة الابرار، ج ۲، ص ۱۲۴. نیز رجوع شود به: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳، ص ۴۵ـ۴۶؛ تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۳۴۲ـ۳۴۴؛ قصص‌الانبیاء، ابواسحاق نیشابوری، ص ۳۷۴ـ۳۷۵.

۵۵. سورهٔ اعراف (۷)/۱۴۳.

۵۶. سورهٔ نمل (۲۷)/۱۷ـ۱۹.

۵۷. قصص‌الانبیاء، ص ۲۸۸. نیز رجوع شود به: تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۸، ص ۳۸۸ـ۳۸۹؛ کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۱۹۲ـ۱۹۴. مقایسه کنید با: تفسیر نورالثقلین، ج ۴، ص ۸۲ و امثال قرآن، حکمت، ص ۴۳ـ۴۶.

۵۸. سورهٔ نازعات (۷۹)/۱۵ـ۲۴.

۵۹. سورهٔ یونس (۱۰)/۹۰ـ۹۱.

۶۰. مثنوی معنوی، ج ۱، ص ۳۸۶.

۶۱. گلشن‌راز، شبستری، ص ۳۲.

۶۲. دیوان متنبّی، ج ۲، ص ۲۳۸.

۶۳. کلّیات سعدی، غزلیّات، ص ۱۲، ۳۳. نظیر بیت معروفی که جنبهٔ مَثَلی یافته و در بخش مواعظ، ص ۲۰۷ آمده است:

این دغل دوستان که می‌بینی　　مگسانند گرد شیرینی.

۶۴. متنبّی و سعدی، ص ۱۸۵.

۶۵. کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، ص ۷۰ـ۷۱.

۶۶. التمثیل و المحاضرة، ص ۹۶؛ مجانی‌الادب، ج ۲، ص ۱۱۷.

۶۷. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۹۵.

۶۸. جواهرالادب، ج ۲، ص ۴۳؛ مجانی‌الادب، ج ۴، ص ۹۵.

۶۹. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۴۳، ۷۶.
۷۰. دیوان متنبّی، ج ۲، ص ۲۴۴.
۷۱. التمثیل و المحاضرة، ص ۲۵۲.
۷۲. سورهٔ غافر (مؤمن) (۴۰)/۴۰. نیز رجوع شود به: سورهٔ فاطر (۳۵)/۴۳؛ سورهٔ شوری (۴۲)/۴۰ و آیات مشابه دیگر که از طریق «معجم‌المفهرس لألفاظ القرآن الکریم» به سهولت می‌توان از نظر گذراند.
۷۳. امثال و حکم دهخدا، ج ۱، ص ۱۵۹.
۷۴. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۱۰.
۷۵. سورهٔ انعام (۶)۲/. نظیر آیاتی دیگر از قرآن کریم که برای مزید اطّلاع می‌توان رجوع کرد به: سورهٔ مؤمنون (۲۳)/۱۲-۱۵؛ غافر (۴۰)/۶۷-۶۸؛ سورهٔ روم (۳۰)/۴۰؛ بقرة (۲)/۲۸ و سورهٔ حجّ (۲۲)/۶۶.
۷۶. مائة کلمة، شرح بحرانی، ص ۵۹؛ مطلوب کلّ طالب، ص ۱۹.
۷۷. مجانی الأدب، ج ۲، ص ۲۷.
۷۸. سورهٔ انبیاء (۲۱)/۲۸. نیز رجوع شود به: سورهٔ بقرة (۲)/۲۵۵؛ یونس (۱۰)/۳.
۷۹. سورهٔ مریم (۱۹)/۳۵؛ غافر (مؤمن) (۴۰)/۶۸. نیز رجوع شود به: سورهٔ یس (۳۶)۸۲/؛ نحل (۱۶)/۴۰.
۸۰. سورهٔ اعراف (۷)/۱۰۸-۱۰۹. نظیر آیاتی دیگر که نشانی آنها از این قرار است: طه (۲۰)/۲۲؛ شعراء (۲۶)/۳۳-۳۴؛ نمل (۲۷)/۱۲-۱۳؛ قصص (۲۸)/۳۲.
۸۱. تحقیق در تفسیرابوالفتوح رازی، عسکر حقوقی، ج ۳، ص ۲۰۵. نیز رجوع شود به‌تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۷، ص ۱۰۲، قصص‌الانبیاء، ص ۱۶۳-۱۶۴.
۸۲. الجامع‌الصغیر، ج ۲، ص ۳۷؛ فیض‌القدیر، ج ۴، ۱۰۳؛ نهج‌الفصاحة، ج ۲، ص ۳۷۵.
۸۳. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۴.
۸۴. مجمع‌الأمثال، ج ۱، ص ۵۲؛ جواهرالادب، ج ۱، ص ۳۱۹ ـ و بالفظ «لاتجن» به‌جای «إنّک لاتجنی»: مجمع‌الامثال، ج ۲، ص ۲۳۰؛ فرائداللآل، ج ۲، ص ۱۹۳.
۸۵. مجمع‌الامثال، ج ۲، ص ۳۱۷؛ فرائداللآل، ج ۲، ص ۲۷۷؛ کلیله و دمنه، ص ۱۲۵.
۸۶. امثال قرآن، حکمت، ص ۵۹.
۸۷. کلّیات سعدی، بوستان، ص ۴۴.
۸۸. مکارم‌الاخلاق، طبرسی، ص ۴۶۹ـ و با حذف «إلی یوم القیامة»: تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۲، ص ۵۵.
۸۹. امثال و حکم دهخدا، ج ۱، ص ۲۷۳.
۹۰. التمثیل والمحاضرة، ص ۲۲۸؛ لطائف الحکمة، ص ۲۶۹.

۹۱. النصوص مختارة من‌الأدب العبّاسی، عبدالکریم الأشتر، ص ۱۶۵.
۹۲. سورهٔ آل عمران (۳)/۱۹۱.
۹۳. سورهٔ ابراهیم (۱۴)/۳۴.
۹۴. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۱۶.
۹۵. عوارف‌المعارف، سهروردی، ص ۲۴۰، و با اندک اختلاف در برخی الفاظ: شرح بوستان، ص ۱۹۷.
۹۶. متنبّی و سعدی، ص ۱۷۲.
۹۷. کلّیات سعدی، گلستان، ص ۲۱، ۱۲۹.
۹۸. دیوان اشعار ناصرخسرو، ص ۲۱۷.
۹۹. سورهٔ کهف (۱۸)/۱۸.
۱۰۰. تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۳، ص ۴۳۵-۴۳۶. نیز رجوع شود به: کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۶۶۲-۶۶۴؛ قصص‌الانبیاء، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۷، ص ۳۰۳-۳۰۵.
۱۰۱. سورهٔ هود (۱۱)/۴۰، ۴۱.
۱۰۲. قصص‌الانبیاء، ص ۳۶-۳۷؛ با اندک تلخیص.
۱۰۳. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۹۸. مصراع دوم مأخوذ است از آیهٔ کریمهٔ «النّار ذات الوقود» سورهٔ بروج (۸۵)/۵.
۱۰۴. راحة‌الصّدور راوندی، ص ۱۶۵؛ امثال قرآن، ص ۵۷.
۱۰۵. برای مزید اطّلاع رجوع شود به: التمثیل والمحاضره، ص ۲۵؛ مجمع‌الأمثال میدانی، ج ۲، ص ۲۹۷؛ مجانی‌الأدب، ج ۲، ص ۷۴؛ امثال و حکم دهخدا، ج ۴، ص ۱۷۴۱؛ احادیث مثنوی، ص ۱۴.
۱۰۶. سورهٔ فاطر (۳۵)/۴۳.
۱۰۷. متنبّی و سعدی، ص ۱۹۸.
۱۰۸. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۱۳.
۱۰۹. حدیقة‌الحقیقة، ص ۱۶۴.
۱۱۰. سورهٔ توبه (۹)/۳۴، ۳۵.
۱۱۱. سورهٔ مائده (۵)/۹۹- و نیز با اضافه شدن صفت «المبین» به کلمهٔ «البلاغ»: نور (۲۴)/۵۴؛ عنکبوت (۲۹)/۱۸.
۱۱۲. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۴۳.
۱۱۳. دیوان متنبّی، شرح برقوقی، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۸.
۱۱۴. همان مأخذ، ص ۲۹۸.

۱۱۵. منطق‌الطّیر، عطّار نیشابوری، ص ۲۲۳.
۱۱۶. سورهٔ ص (۳۸)/۷۵ـ۷۸. نیز رجوع شود به: اعراف (۷)/۱۱ـ۱۳.
۱۱۷. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۵۱۶، ۵۱۷، ذیل واژهٔ «صراط».
۱۱۸. معانی‌الاخبار، شیخ صدوق، ص ۳۲.
۱۱۹. لطائف الطوائف، فخرالدّین علی صفی، ص ۱۶۲.
۱۲۰. سورهٔ زمر (۳۹)/۵۳.
۱۲۱. سورهٔ بقرة (۲)/۳۶، ۳۷.
۱۲۲. سورهٔ یس (۳۶)/۷۸.
۱۲۳. راحة‌الصّدور راوندی، ص ۱۰۱.
۱۲۴. مائة کلمة، شرح ابن میثم، ص ۶۵ـ و بالفظ «بالأصل» به‌جای «بالحسب»: جواهر الأدب، ج ۲، ص ۱۲۰. این حدیث به‌اشکال دیگر نیز روایت شده است. برای مزید اطّلاع رجوع شود به: مطلوب کلّ طالب، ص ۳۹؛ مجانی‌الأدب، ج ۲، ص ۶۹.
۱۲۵. التمثیل والمحاضرة، ص ۳۸۲.
۱۲۶. همان مأخذ.
۱۲۷. نهج‌البلاغة، ترجمهٔ فیض‌الاسلام، ص ۱۱۴۵؛ مجانی‌الادب، ج ۲، ص ۷۱.
۱۲۸. سورهٔ نساء (۴)/۷۹.
۱۲۹. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۳.
۱۳۰. سورهٔ یوسف (۱۲)/۲۳. نیز بنگرید به: یوسف /۷۹.
۱۳۱. سورهٔ نازعات (۷۹)/۴۰ـ۴۱.
۱۳۲. سورهٔ محمّد (۴۷)/۱۹. نیز بنگرید به: صافّات (۳۷)/۳۵.
۱۳۳. تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۶۲۶.
۱۳۴. سفینة‌البحار، ج ۲، ص ۲۹۵؛ تحف‌العقول، ص ۲۲۵.
۱۳۵. دیوان متنبّی، ج ۳، ص ۱۴۵.
۱۳۶. سورهٔ ملک (۶۷)/۱۳. نیز بنگرید به: طه (۲۰)/۷.
۱۳۷. کلّیات سعدی، مواعظ، ص ۲۸.
۱۳۸. سورهٔ ملک (۶۷)/۱۴. نیز رجوع شود به: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، ص ۸۲۲، ذیل واژهٔ «لطیف».
۱۳۹. سورهٔ هود (۱۱)/۶. نظیر آیهٔ ۱۶ از سورهٔ مبارکهٔ لقمان.
۱۴۰. سورهٔ غافر (مؤمن) (۴۰)/۲۰. نیز رجوع شود به: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن‌الکریم، ص ۱۵۴، ۱۵۵، ذیل واژهٔ «بصیر».
۱۴۱. کلّیات سعدی، غزلیّات، ص ۱.

۱۴۲. سورهٔ انفال (۸)/۴۰.

۱۴۳. سورهٔ فاطر (۳۵)/۱۵.

۱۴۴. سورهٔ محمّد (۴۷)/۳۸.

۱۴۵. غرر الحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۲۰ـ و با حذف «الآخرة»: مجمع‌الأمثال میدانی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۱۴۶. لطائف الحکمة، ص ۲۰۰؛ تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۴۷. مجانی‌الأدب، ج ۲، ص ۲۲.

۱۴۸. فرائداللآل فی مجمع‌الأمثال، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۴۹. سورهٔ فرقان (۲۵)/۴۴. نیز بنگرید به: اعراف (۷)/۱۷۹.

۱۵۰. دیوان متنبّی، شرح برقوقی، ج ۴، ص ۴.

ب ـ مآخذ:

ـ آمدی، عبدالواحد بن‌محمّد تمیمی، **غررالحکم و دررالکلم**، شرح جمال‌الدّین محمّد خوانساری، با مقدّمه و تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدّین حسینی ارموی «محدّث»، چ ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.

ـ ابن‌اثیر، مجدالدّین ابوالسعادات المبارک‌بن محمّد الجزری، **النّهایة فی‌غریب الحدیث والأثر**، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمّد الطناحی، چ ۴، قم، مؤسسة اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.

ـ ابن شعبة‌الحرانی، ابومحمّد الحسن بن علی‌بن الحسین، **تحف العقول عن آل الرّسول**، عنی بتصحیحه والتّعلیق علیه علی‌اکبر الغفّاری، چ ۲، ایران، مؤسسّة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسین بقم، ۱۴۰۴ ه / ۱۳۶۳ ش.

ـ ابن میثم البحرانی، کمال‌الدّین میثم بن علی، **مائة‌کلمة** (به‌انضمام شرح عبدالوهّاب و شرح رشید وطواط)، به‌تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدّین حسینی ارموی، معروف به «محدّث»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش / ۱۳۹۰ ه.

ـ ابوالفتوح رازی، جمال‌الدّین حسین‌بن علی‌بن محمّدبن احمد، **تفسیر شیخ‌ابوالفتوح رازی**، تصحیح و حواشی به‌قلم میرزا ابوالحسن شعرانی، چ افست، تهران، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۶ ش.

ـ الاحدب الطرابلسی، ابراهیم بن السیّد علی، **فرائداللآل فی مجمع‌الامثال**، بیروت، [بی‌تا].

ـ ارموی، سراج‌الدّین محمود، **لطائف الحکمة**، به‌تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چ ۱، تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ ش.

ـ الاشتر، عبدالکریم، **نصوص مختارة من الادب العبّاسی**، دمشق، المکتبة الحدیثة، [بی‌تا].

ـ پاینده، ابوالقاسم، **نهج‌الفصاحة** (مجموعهٔ کلمات قصار حضرت رسول(ص))، چ ۱۰، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۴۵ ش.

ـ ثعالبی، ابومنصور عبدالملک بن محمّدبن اسماعیل، **التمثیل والمحاضرة**، تحقیق عبدالفتّاح محمّد الحلو، قاهره، داراحیاء الکتب العربیّة، ۱۳۸۱ ه / ۱۹۶۱ م.

ـ جاحظ، عمروبن بحر، **مطلوب کلّ طالب من کلام امیرالمؤمنین علی‌بن أبی طالب** (ضمیمهٔ مائة‌کلمة، شرح ابن میثم بحرانی و شرح عبدالوهّاب)، شرح رشید وطواط، به‌سعی و اهتمام و تصحیح میرجلال‌الدّین حسینی ارموی «محدّث»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ ه / ۱۳۴۲ ش.

ـ حقوقی، عسکر، **تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی**، چ ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.

ـ حکمت، علی‌اصغر، **امثال قرآن**، چ ۳، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.

ـ الحویزی، عبدعلی‌بن جمعة، **تفسیر نورالثقلین**، صحّحه و علّق علیه السیّد هاشم الرسولی المحلّاتی، با مقدّمهٔ علّامه طباطبایی، چ ۲، قم، دارالکتب العلمیّة، ۱۳۸۳-۱۳۸۵ ه.
ـ خزائلی، محمّد، **شرح بوستان**، چ ۳، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶ ش.
ـ دهخدا، علی‌اکبر، **امثال و حکم**، چ ۴، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
ـ الراوندی، محمّدبن علی بن سلیمان، **راحةالصّدور و آیةالسّرور**، به‌سعی و تصحیح محمّد اقبال، با مقدّمهٔ بدیع‌الزّمان فروزانفر، تهران، مؤسسهٔ مطبوعاتی علی‌اکبر علمی، [بی‌تا].
ـ سعدی، مصلح‌الدّین، **کلّیات سعدی** (از روی نسخهٔ محمّدعلی فروغی و عبّاس اقبال آشتیانی)، با مقدّمهٔ علی زرّین قلم، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۴ ش.
ـ سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم، **حدیقةالحقیقة و شریعة الطریقة**، تصحیح و تحشیهٔ مدرّس رضوی، چ ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
ـ سهروردی، شهاب‌الدّین، **عوارف المعارف** (ضمیمهٔ احیاء علوم‌الدّین غزّالی، ج ۵)، بیروت، دارالندوة الجدیدة، [بی‌تا].
ـ سیّدرضی، ابوالحسن محمّدبن أبی احمد، **نهج‌البلاغة**، ترجمهٔ سیّد علینقی فیض‌الاسلام، چ ۲، تهران ۱۳۵۱ ش / ۱۳۹۲ ه.
ـ السیوطی، جلال‌الدّین عبدالرحمن، **الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر**، چ ۴، بیروت، دارالکتب العلمیّة، [بی‌تا].
ـ شبستری، محمود، **گلشن‌راز**، با تصحیح و مقدّمه و حواشی و تعلیقات دکتر جواد نوربخش، چ ۱، تهران، خانقاه نعمت‌اللّهی، ۱۳۵۳ ش.
ـ صدوق، ابوجعفر محمّدبن علی‌بن الحسین بن بابویه القمی، **معانی الأخبار**، عنی بتصحیحه علی‌اکبر الغفّاری، به‌انضمام حیاة المؤلّف از عبدالرّحیم ربّانی شیرازی، چ ۱، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۹ ه/۱۹۷۹ م.
ـ صفی، فخرالدّین علی، **لطائف‌الطوائف**، به‌سعی و اهتمام احمد گلچین معانی، چ ۳، تهران، شرکت نسبی اقبال و شرکاء، ۱۳۵۲ ش.
ـ طبرسی، رضی‌الدّین ابونصر الحسن‌بن الفضل، **مکارم‌الأخلاق**، با مقدّمه و تعلیق محمّد حسین اعلمی، چ ۶، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ ه/ ۱۹۷۲ م.
ـ طوسی، خواجه نصیرالدّین، **اخلاق‌ناصری**، به‌تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ ۱، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶ ش.
ـ عراقی، فخرالدّین ابراهیم همدانی، **کلّیات عراقی**، با مقدّمه و تصحیح و مقابلهٔ سعید نفیسی، چ ۴، تهران، کتابخانهٔ سنایی، ۱۳۳۸ ش.
ـ عطّار نیشابوری، فریدالدّین، **منطق‌الطّیر**، به‌تصحیح و مقدّمه و تعلیقات و حواشی دکتر محمّد جواد مشکور، چ ۴، تهران، کتابفروشی تهران، ۱۳۵۳ ش.

ـ عین‌القضاة همدانی، ابوالمعالی عبداللّه بن محمّد بن علی‌بن الحسن بن علی المیانجی، **تمهیدات**، با مقدّمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عسیران، چ ۲، تهران، کتابفروشی منوچهری، [بی‌تا].
ـ فؤاد عبدالباقی، محمّد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**، چ ۲، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۲ هـ/ ۱۹۹۲ م.
ـ فروزانفر، بدیع‌الزّمان، **احادیث مثنوی**، چ ۲، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۷ ش.
ـ **قرآن مجید و فهارس القرآن**، به‌کوشش دکتر محمود رامیار، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵ ش.
ـ القمی، عبّاس، **سفینةالبحار و مدینةالحکم والآثار**، چ افست، تهران، مؤسسهٔ انتشارات فراهانی، [بی‌تا].
ـ گیلانی، عبدالرزّاق، **شرح فارسی مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة**، (به‌انضمام رسالهٔ «نیّت» از جمال‌الدّین محمّد خوانساری)، با مقدّمه و تعلیقات و به‌تصحیح دکتر سیّد جلال‌الدّین محدّث (ارموی)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳-۱۳۴۴ ش.
ـ متنبّی، ابوالطیّب احمدبن حسین‌بن حسن بن عبدالصمد، **دیوان متنبّی**، شرح عبدالرحمٰن البرقوقی، بیروت، دارالکتاب العربی، [بی‌تا].
ـ محفوظ، حسین‌علی، **متنبّی و سعدی**، چ ۱، تهران، چاپخانهٔ حیدری، ۱۳۳۶ ش / ۱۳۷۷ هـ.
ـ مغنّیه، محمّدجواد، **فضائل الامام علی(ع)**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۳۹۷ هـ/ ۱۹۷۷ م.
ـ المناوی، محمّد عبدالرّؤف، **فیض‌القدیر** (شرح الجامع الصغیر)، چ ۲، بیروت، دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۳۹۱ هـ/ ۱۹۷۲ م.
ـ منشی، ابوالمعالی نصراللّه، **ترجمهٔ کلیله و دمنه**، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی طهرانی، چ ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ش.
ـ مولوی، جلال‌الدّین محمّدبن محمّدبن الحسین البلخی، **مثنوی معنوی**، به‌تصحیح رینولد.ا.نیکلسون، به‌اهتمام دکتر نصراللّه پور جوادی، چ ۱، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
ـ المیبدی، ابوالفضل رشیدالدّین، **کشف‌الأسرار وعدّه الابرار** (معروف به‌تفسیر خواجه عبداللّه انصاری)، به‌سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، چ ۳، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷ ش.
ـ المیدانی، ابوالفضل احمدبن محمّدبن احمد بن ابراهیم النیسابوری، **مجمع‌الأمثال**، حقّقه و فصله و ضبط غرائبه و علّق حواشیه محمّد محیی‌الدّین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۷۴ هـ/ ۱۹۵۵ م.

ـ ناصرخسرو قبادیانی، ابومعین حمیدالدّین، **دیوان اشعار ناصرخسرو** (به‌انضمام روشنایی‌نامه و سعادتنامه)، تصحیح سیّد نصراللّه تقوی، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸ ش.

ـ نجم‌الدّین رازی، ابوبکر عبداللّه بن محمّدبن شاهاور الاسدی، **مرصاد العباد من المبدء الی المعاد**، به‌سعی و اهتمام حسین حسینی نعمت‌اللّهی، ملقّب به «شمس‌العرفاء»، تهران، سازمان انتشارات سنایی، ۱۳۵۳ ش.

ـ النیسابوری، ابواسحاق ابراهیم‌بن منصوربن خلف، **قصص‌الانبیاء**، به‌اهتمام حبیب یغمایی، چ ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.

ـ ورّام، ابوالحسین مسعودبن ابی فراس المالکی الأشتری، **تنبیه الخواطر و نزهة النواظر** (المعروف بمجموعة ورّام)، قم، مکتبةالفقیه، [بی‌تا].

ـ الهاشمی، السیّد احمد، **جواهرالادب فی ادبیّات و انشاء لغة العرب**، چ ۲۱، مصر، مکتبةالتجاریّة الکبری، ۱۳۸۴ هـ / ۱۹۶۴ م.

ـ هجویری، ابوالحسن علیّ‌بن عثمان الجلّابی الغزنوی، **کشف‌المحجوب**، تصحیح والنتین ژوکوفسکی، با مقدّمهٔ قاسم انصاری، چ افست، تهران، کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۵۸ ش / ۱۳۹۹ هـ / ۱۹۷۹ م.

the origin and the background of the concept "*rāz / mystērion*", in Judaism and Christianity. Ramifications of the idea and the role of Christ in its context lies beyond the scope of the present discussion. I agree with D. Deden[1] and R.E. Brown who see the origin of the N.T. concept of mystey in Judaism; but I wish they could have seen further possibilities. Brown in both his articles calls the concept "Semitic". He considers the Hebrew word "*sod*" (= council) as the origin of the concept "mystery".[2] But he neglects the fact that the whole idea in Judeo-Christian thought is derived from the Presian loan-word *rāz* (or its Greek translation *mystĕrion*. He ignores, besides, the facts provided in this paper:

1) Ahura Mazdā keeps council with Vohu Manah and Aša, (Yasnās 46: 17; 32:2; etc.) and he is their "father" (45:4; 47:2; etc.), while in Babylonian myths the God's counsellors are not his "sons". The angels of the heavenly council who are "the sons of God" are exact parallels to Amešāspantās.[3]

2) Ahura Mazda also speaks in first person plural, if this can be an argument at all (see Yasnā 32:2; etc.).

1- Art. cit. 427 ff.

2-- Art. cit. 417.

3- See Brown's argument in *The Pre-Christian...* p. 418-419.

knowledge of what happens or will happen in this age and the age to come. The course of the universe is fixed and determined according to the divine plan.

> "All God's times come according to His appointed order, which He has fixed for them in the mysteries of His wisdom." (Commentry on Habakkuk, vii: 14).

The eschatological feature and the redemptive character of the concept is evident in this passage,

> "And on the trumpets of ambush they shall write: Mysteries of God for the destruction of evil" (The War Scroll, iii, 8-9).

Concerning the "evil myseries" of which the *Book of Enoch* (chapters 6-11) and Qumran texts (War Scroll, 14:9 etc.) speak, one should bear in mind that according to the Iranian myth Ahriman also has his own destructive plans of which Ohrmazd is aware. (See the summaries of the myth in this paper).

The New Testament concept of mystery is in perfect accordance with the background we have been trying to establish here.

In *The First Epistle to the Corinthians* (2:7-16) we read,

> "But we impart a secret and hidden wisdom of God, which God decreed before the ages for our glorification. None of the rulers of this age understood this; for if they had, they would not have crucified the Lord of glory... God has revealed to us through the Spirit."

Here again we have all the features of the concept "mysterion". The mystery is decreed before the ages for our final redemption. It is revealed by God through the Spirit to St. Paul.

This paper is an attempt to throw some ligth on the question of

In the apocalyptic writings the same trends show themselves, though sometimes in a more elaborated form. Seers are taken to heaven where they are shown the mysteries of heavenly bodies and earthly creatures. All these mysteries are parts of the divine plan of salvation. All that happens follows God's ordinance and He knows "all things before they come to pass"[1]. Mysteries are pre-ordained and inscribed on heavenly tablets,

"I know a mystery
And have read the heavenly tablets,
And have seen the heavenly books,
And have found written therein and inscribed regarding them:
That all goodness and joy and glory are prepared for them,
And written down for the spirits of those who have died in righteousness,
And that manifold good shall be given to you in recompence of your labours,
And that your lot is abundantly beyond the lot of the living."[2]

D. Deden, discussing the concept of mystery in the *Book of Enoch*, writes,

"D'abord, le livre d'Hénoch, ...attribue à *mysterion* le sense de plan divin. Ce dessin divin et une chose préexistante au ciel, dont la nature est d'être caché, à moins d'une revelation qui le fait venir au grand jour."[3]

In Qumran literature we have numerous references to the loan - word *rāz*.[4] Its meaning and role are the same as in other Jewish writings. God's "mystery" is His divine plan and His divine

1- *Book of Enoch*, 9:11.
2- *ibid.*, 103: 2-3.
3- Art. cit. 431.
4- Cf. Ringgren, op. cit., 60 ff.

> l'ennemi (II *Mach.*, XIII, 21), tantôt secrets du roi (*Jud.*, II, 2; *Tob.*, XII, 7,11). Ces derniers cas sont déjà intéressants, car nous savons qu'il y a souvent parallélisme d'expressions entre la langue de la cour royale et la langue religieuse, Dieu étant conçu comme an roi."[1]

In fact, the same idea is suggested by such biblical phrases as "the secrets of the kingdom of heaven" (*Matt.*, 13. 11) and "the secret of the kingdom of God" (*Mark*, 4. 11).

The concept of *mystêrion* in the postexilic Jewish writings, including Qumran literature, embodies, in general, God's redemptive plan. It refers, almost invariably, to the events_historical or eschatological_which are pre-ordained by God. He reveals parts of His plan only to those whom he chooses, and in different manners_sometimes directly, sometimes through His Spirit, sometimes through an angel.[2]

In Daniel (II. 18, 19, 27-30, 47.)[3] we see all these features.

Nebuchadnezzar's dream is a *mystery* (*rāz*) of which the meaning is revealed to Daniel (19) by God (22, 28) "in a vision of the night" (19). It deals with events, both historical (37-44) and eschatological (28, 29, 45), which are pre-ordained and "shall be hereafter".

1- Art. cit., p. 427.

2- Zarathuštra receives revelations directly from Ohrmazd, seeing him and talking to him (Yasnās 45:3, 28:11, 43:5 etc.), through Vohu Manah (45:6, etc.) and through visions (Zand i Vohuman Yasn, ch. 1.)

3- *Rāz* occurs several times in this chapter. It seems that the author of *Daniel* used it as a technical term; for in II.22 ("He reveals things deep and secret"), where "secret" has its ordinary sense, he has used *mstrt*, and not *raz*.

Similarly the Greek translators of the LXX seem to have been conscious of this distinction. *Mystêrion* is the invariable translation of *rāz* in the LXX. See R.E.Brown, *The Pre-Christian Semetic...*, p. 417-8.

In this paper the writer confines himself only to the LXX passages where *Mysterion*, and not other terms such as *crypta* or *apocrypta* are used.

"Offne mir die Gesinnung, das Geheimnis [*rāz*], das Bekenntnis und den Glauben an sie."[1]

"What is... to... through those three escapes (?)... For through that will go out the chosen and all the beneficent, and all who knew the mystery [*rāz*] and understood the belief.

The Saviour of my soul revealed these things to me..."[2]

A careful examination of the concept of "mystery" in its Judeo-Christian context will show that in all its main features it is identical with its use in Iranian writings.

Ohrmazd's ordinance ("Satzung"), as we have seen, is his redemptive plan for fighting against Ahriman and his demonic powers. Edwin Hatch who studies the uses of the word "mystêrion" in Judeo - Christian literature makes an interesting statement which brings to light an important aspect of the concept common to both *rāz* (Avestan *rāzar*) and its Greek translation *mystêrion.*

"It [*mystêrion*] is frequently used in the Apocryphal books. ... In a majority of passages [it is used] of secrets of state, or the plans which a king kept in his own mind. This was a strictly oriental conception. A king's `councel´ was his `sectet`, which was known only to himself and his trusted friends. It was natural to extend the conception to the secret plans of God."[3]

D. Deden confirms Hatch's statement:

"Il [le terme *mysterion*] désigne d'abord des secrets humains, tantôt secrets d'amis, ... tantôt secrets militaires qu'il ne faut pas livrer à

1- ibid., II, M. 219 R 19-20. (Berlin 1933).

2- Boyce, Mary, *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian*, H. VII 9b., Oxford University Press, 1954.

3- *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 57-8.

created it according to Righteousness," (Yasnā 45:4)

As it has been illustrated above, in Zoroastrianism God's creation, existence in its totality and from the beginnig to the end, has been pre-ordained and determined according to His redemptive, divine plan. It is only He who, in His omniscience, knows the course and the meanings of events_past and future. They are concealed from human beings. God discloses them only to those whom He chooses for the revelation.

The purpose of God's will and His ordinances, before He reveals them, remain unknown_a mystery_even to the prophet.

"I entreat you, O Wise One, together with Righteousness, To make known the purpose of your will, That we may decide rightly
And teach it to all consciences devoted to such as you, O Lord!"[1] (Yasnā 49:6)

So, the change of meaning in the word *rāz* from "ordinance" ("Satzung") to "mystery" is a natural modification which, apparently, had already taken place in the second century B.C. when the writer of *The Book of Daniel* used it.

In Manichaean Middle Persian it carries most of its Avestic overtones.

"Bereitet die Seele zur Reinigung vor und haltet dies wahre Geheimnis [*rāz*] heilig. Verehret die, welche erlöst werden, und lehret sie dies Geheimnis."[2]

"Dies ist der Weg, dies das Geheimnis [*rāz*], dies das grosse Gebot und das Tor der Erlösung."[3]

1- All quotation from the Gathas have been taken from *The Hymns of Zarathustra*, London, 1952.

2- *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III, G. 75-81, Andreas-Henning, Berlin, 1934.

3- ibid., M. 82-84.

Zarathuštra is in direct communion with Ohrmazd: he sees him and talks to him,

"... Do thou teach me, O Wise Lord, to proclaim according to thy spirit,
Through thy mouth, how the begining of existence came to pass."
(Yasnā 28:11)

"Through the mind, O Wise One, have I known thee as the first and the last,
And as the father of the Good Mind,
When I perceived thee with mine eyes as the true creator of Righteousness,
As the Lord in the deeds of existence" (Yasnā 31:8)

He speaks of things and events pre-ordained and pre-determined by Ohrmazd,

"The signs of the hand which shall bring us to bliss
Are assured to us indeed by you, Wise Lord, as Righteousness,
Together with a visible, manifest help ..." (Yasnā 50:5)
"When at the time of the rewards he shall conquer Evil through the Right,
When the alternative shall be fulfilled
Which was foretold for immortality to both false gods and mortals,
Then shall the salvation (of so many beings) increase thy worship, O Lord!" (Yasnā 48:1)

The number of quotations dealing with these notions can easily be increased. In the Gāthās *Aša* personifies the Divine Order, the Divine Plan of creation.[1] It is according to this Divine Plan that Ohrmazd creates:

"I will speak of the things which are best in this existence. He who

1- Cf. J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962. pp. 193-6.

"To whom will help come through the Good Mind?
To me, for I am chosen for the revelation by thee, O Lord".

(Yasnā 46:3)

"From the beginnign was I chosen for this by thee".

(Yasnā 44:11)

"This thou hast revealed to me, O Wise One, thou who knowest best" (Yasnā 46:19)

"As the holy one I recognized thee, O Wise Lord, When he came to me as Good Mind, When first I was instructed in your words" (Yasnā 43:11)

"I will speak of the beginning of this existence, of things which the Wise Lord has told me, he who knows" (Yasnâ 45:3)

(The Good Mind:) "I know but this one: Zarathuštra Spitama, the only one who has heard our teaching" (Yasnâ 29:8)

Zarathuštra is informed of "what shall not be and what shall be",

"Make known to me what you have, as righteousness, appointed to me as the best,
That I may join myself to it: from whence comes my inspiration which makes me learn from the Good Mind, for my remembering,
What shall not be, O Wise Lord, or what shall be" (Yasnā 31:5)

Zarathuštra speaks of having seen, at the birth of existence, the things which are ordained to happen at the latter end of days:

"As the holy one I recognized thee, O Wise Lord, When I saw you at the beginning, at the birth of existence,
Appoint a recompense for deed and word:
Evil reward to the evil, good to the good,
Through thy wisdom, at the last turning point of creation."

(Yasnā 43:5)

His precept, that they may be the path of my tongue".[1]

Rāzar (*rāz* + suffix - *ar*, nom. sing. neut.) and *rāzan* (*rāz* + suff. -*an*, nom. sing. neut.)[2] both are derived from the root *raž* (= Sanskrit *rāj*) = to rule, to order, to regulate.[3]

Ražar has been translated "regulations" by L.H. Mills[4], "Satzung" by Christian Bartholomae[5], "guiding principle" by I.J.S. Taraporewala[6] and "command" by J. Duchesne-Guillemin.[7] But in middle and modern Persian, the meaning of the word undergoes a modification and comes to mean a "mystery", a thing of which the meaning or purpose is hidden. This is simply a semantic developement.

To the minds of the Iranians Ohrmazd's ordinance (Satzung) is his mysterious redemptive plan against the demonic powers of Ahriman. His whole creation, all that has been and all that shall be, is the realisation of what he has planned in the beginning of the finite time. History is the realisation of his divine plan, and creation is the materialisation of the spiritual prototypes which he has fashioned at the outset. It is only he who knows, in his omniscience (*Xrati harvīsp-ākās, harvisp-ākāsīh*), what has happened or will happen at any point of time and space. Theše are concealed from others. God reveals his mysteries only to those whom he chooses. Zarathuštra speaks of himself as being chosen for the revelation:

1- *The Hymns of Zarathuštra*, English version of J. Duchesne-Guillemin's French translation, London, 1952.

2- Cf. A.V.W. Jackson, *An Avestan Grammar*, Boston, 1892, S 336-7.

3- For other derivatives and occurances cf. Christian Bartholomae's *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961, 1526-27.

4- *The Zand-Avesta*, part III (SBE. vol.XXXI), P.173.

5- Loc. cit.

6- *The Divine Songs of Zarathuštra*, Bombay, 1951, pp. 388-9.

7- *The Hymns of Zarathustra*, London, 1952, p.47.

point which is reminiscent of Iranian religion. Zurvān, we are told, has three hypostases: *Ašoqar* (who engenders), *Zaroqar* (who makes old), and *Frašoqar* (who makes excellent).[1]

These entities represent the birth and death of the universe, and its rebirth in infinite time-space. So, for the apocalyptist, as for his Iranian neighbours, "The world has lost its youth". Still another common theme, rebirth into the New Age, which is eternal and free from Satanic forces, appears here.

Now let us see what *rāz/mystêrion* can mean in the frame-work of God's deterministic redmptive plan.

First we consider the concept of *rāz* in its Iranian context. R. E. Brown, following J. Scheftelowitz and S.Telegdi, says,

> "*Rāz* is almost certainly a Persian loan-word in Aramaic and Hebrew (although in the Persian litersture that we presently possess *rāz* does not appear until the Pahlavi period, and we can only infer its existence in the earlier language).[2]

This is not true.[3] In fact, the word *rāz* occurs at least twice in the oldest parts of the Avesta.

1- "ka*t* tōi *rāz*arè, ka*t* vaš̄i
ka*t* vā stūtō, ka*t* vā yasnahyā..." (Yasnā 34:12.)

2- "... dātā xratèuš hizvō raith̄im stōi
mahyā *rāzèng* Vohû sāh̄it Mananghā" (Yasnā 50:6.)

1- "what is thy command? What willest thou? What praise, what worship?..."

2- "May the creator of the mind's force show, as good mind,

1- In Zoroastrian literature *fraškart* is always used for the final rehabilitation. I cannot accept Theodore bar Khoni's order which places *frašoqar* before *zaroqar*. I am more inclined to adopt, with Nyberg, the order given in *Yašt* 14:28. (For a full discussion cf. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, pp. 219-31.

2- *The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery"*, p. 421, note 22.

3- *Rāz* should not be explained as related to Sanskrit *rahas / rahasyam*.

a term for the existence of perversity ...." (Ibid., IV:)[1]

According to the Bundahišn, as it has been remarked before, Ohrmazd fixed a time for battle against Ahriman: "Then Ohrmazd, in his omniscience, knew that if he did not fix a time for battle against him, then Ahriman could do unto his creation even as he had threatened; and the struggle and the mixture would be everlasting.... Then from Infinite Time he fashioned and made Time of the Long Dominion: some call it Finite Time.... For Time of the Long Dominion was the first creature that he fashioned forth: for it was infinite before the contamination of the totality of Ohrmazd. From the infinite it was fashioned finite; for from the original creation when creation was created until the consummation when the Destructive Spirit is made powerless there is a term of twelve thousand years which is finite."[2]

In this connection a short passage from *II Esdras* may be quoted:

"For the world has lost its youth. The times begin to wax old.
For the world-age is divided into twelve parts;
nine parts of it are passed already, and the half of the tenth part;
and there remain of it two parts, besides the half of the tenth part."
(14:10-13)

Here, besides the dvision of the world age into twelve parts[3], which corresponds to that of the Bundahišn, there is another

1- Quotations are both from Th. H. Gaster, op. cit., pp. 50-51, 53.

2- I:12-24, translated by R.C. Zaehner in *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, pp. 314-5.

3- Some sources speak of 9000 parts (*Minok i Xrat*, 8:9) and some others of 7000 (*Bahman Yašt*, chap. 3). The first figure refers, evidently, to the material creation and the second to the history of man. In the *Test. of Abraham*, chap. XIX, also, the world age is divided into 7000 parts on a similar basis.

According to the Gāthās of Zarathuštra God has determined, "at the birth of existence", things that will happen" at the turning point of creation".

> As the holy one I recognized thee, O Wise Lord,
> When I saw thee at the beginning, at the birth of existence,
> Appoint a recompence for deed and word:
> Evil reward to the evil, good to the good,
> Through thy wisdom, at the last turning-point of creation.
> At the turning-point where thou wilt come with thy Holy Spirit, with thy Dominion,
> Then, O Wise One, shall Devotion, (moved) by the Good Mind—
> By whose deeds the living prosper according to Righteousness—
> Proclaim for them the decrees of thy will which none deceives.
> As the holy one I recognized thee, O Wise Lord,
> When he came to me as Good Mind and asked me:
> "Who art thou, whose art thou? Shall I appoint by a sign
> The days when inquiry shall be made about thy living possessions and thyself?" (Yasnā 43:5-7)

This deterministic conception of history is a main feature of the apocalyptic writings.

> "That which is determined shall be done." (Dan. 11:36). "Neither will He move nor stir things, till the measure appointed be fulfilled." (II Esdras 4:36).

According to the Dead Sea Scrolls also, the course of the world, which is the battle between the powers of light and darkness, is determined by God and follows His fixed plans.

> "Before things come into existence He determined the plan of them; and when they fill their appointed roles, it is in accordance with His glorious design that they discharge their functions" (*The Manual of Discipline*, III: 14) "... God in His inscrutable wisdom has appointed

state of things and the present world order will suddenly come to an end and be superseded by another of essentially different kind."

D.S. Russell, after quoting the above statement from Mowinkel's *He That Comes* (English translation, second edition, 1959, p. 125), adds,

"The dualistic view of the world, which is characteristic of apocalyptic eschatology, finds expression in a doctrine of two ages which states that `the Most High had not made one age, but two´ (II Esdras 7:50). Over against `this age´... with its sin and corruption, is set `the age to come´... in which evil will be routed and wrongs will be set right. It is to be observed that these two phases have overtones of cosmic character which they could never have had within, say, the context of the Old Testament prophecy. This present age is in the control of evil powers and has itself become contaminated with evil and wickedness of every kind."[1]

Determinism:

This dualistic view of time, in Iranian religions, as well as in the apocalypses, is by its nature, and necessarily, deterministic. God, or Zurvān, has set a fixed duration for the present age and the present world, at the end of which "finite time" (Zurvān daregho xvadāta) joins to its source, "infinite time" (Zurvān akarana). Then the age of immortality will dawn, and the eternal kingdom of God will be established.

"Because whatever is now is nothing,
But that which shall be is very great...
And all the present time shall be forgotten...
And the hour comes that shall abide for ever,
And the new world..." (II Baruch, 44:8-12)

1- Op. cit., pp. 266-7.

I make weal and create woe."[1]

Zurvanism should not be taken as an absolutely dualistic system. It is dualistic within a monotheistic framework _ conforming to the view of the apocalyptists and the writers of the Qumran scriptures. The Gathic notion of the "twins" also presupposes the idea of a "father" which corresponds to Zurvan as the progenitor of Ohrmazd and Ahriman.

Wernberg-Möller[2] and M. Treves[3] have raised the objection that the doctrine of the two spirits in the *Manual*, as in *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, is simply a psychological notion, and not cosmic _ very much like the Jewish doctrine of *yēšer* or good and evil "impulses". But it should be borne in mind that, according to the *Manual*, one of the two spirits rises from the "Fountain of Light" and the other one from the "Wellspring of Darkness", and this is "God's inscrutible *design*"; and also there are "ways of light" and "ways of darkness", "domination of the Prince of Light" and "domination of the Angel of Darkness" _ concepts that cannot be taken as merely psychological notions. They have definitely cosmological connotations which, as H. Ringgren has pointed out[4], become articulate in the *War of the Sons of Light and the Sons of Darkness*. Moreover, the notions of the "two ages", and "two kingdoms" which are set forth in the early apocalypses, already suggest a cosmological dualism.

"... Every eschatology includes in some form or other a dualistic conception of the course of history and implies that the present

---

1- *The Faith of Qumran*, pp. 79-80.

2- "A Reconstruction of the Two Spirits in the Rule of the Community," *Revue de Qumran*, 3, 1961-62, pp. 413-441.

3- "The Two Spirits of the Rule of the Community," Ibid., pp. 449-452.

4- Op. cit., p. 76.

6

Between the two, the false gods also did not choose rightly,
For while they pondered they were beset by error,
So that they chose the Worst Mind.
Then they hastened to join themselves unto Fury,
That they might by it deprave the existence of man.[1]

David Winston in a valuable article, after comparing these two passages, says:

"The dualism of the *Manual* is marked by three distinctive characteristics. It moves within a monotheistic framework; it is predestinarian; and it uses the imagery of light and darkness. Now, while the dualism of the Gathas is similarly part of a monotheistic scheme, it is clearly not predestinarian, nor does it use the imagery of light and darkness. If we turn however, to the Zurvanite heterodoxy we shall find all three elements."[2]

Winston's remark concerning the monotheistic framework of Zurvanism is undoubtedly right. It can be an answer to Helmer Ringgren's statement:

"But there is no doubt that the Qumran dualism bears the stamp of compromise [between Iranian dualism and the Old Testament monotheism]. The Old Testament doctrine of God was too strong to be pushed aside by a dualistic conception. The Dead Sea Scrolls stand here on the foundation of Deutero-Isaiah (Isa. 45:5f.):

I am Yahweh and there is no other,
I form light and create darkness,

1- *The Hymns of Zarathustra*, translated by Mrs. M. Henning, from J. Duchesne-Guillemin's French translation.

2- "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran," *History of Religion*, Vol. 5, No. 2, 1966, p. 202.

will purge all the acts of man in the crucible of His truth, and refine for Himself all the fabric of man, destroying every spirit of perversity from within his flesh, and cleansing him by the holy spirit from all the effects of wickedness.... For God has apportioned them in equal measure until the final age, until 'He makes all things new'." (English translation by Th. H. Gaster in *The Dead Sea Scriptures*, pp. 50-53).

This passage from the *Manual* seems as if it is a Zurvanite interpretation of the famous Gāthā of Zarathuštra (Yasnā 30)[1] in Jewish terminology. The Gāthic verses may be quoted here:

3

Now at the beginning the twin spirits have declared their nature,
The better and the evil,
In thought and word and deed. And between the two
The wise ones chose well, not so the foolish.

4

And when these two spirits came together,
In the beginning they established life,
and non-life, And that at the last the worst existence should be for the wicked,
But for the righteous one the Best Mind.

5

Of these two spirits, the evil one chose to do the worst things,
But the Most Holy Spirit, clothed in the most steadfast heavens,
Joined himself unto Righteousness;
And thus did all those who delight to please the Wise Lord by honest deeds.

1- K. G. Kuhn, in "Die Sektenschrift und die iranische Religion", (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 49, 1952, pp. 296-316) compares it with the Gathic verses; Henry Michaud, in "Une mythe zurvanite dans un des manuscrits de Qumran" (*Vetus Testamentum*, 5, 1955, pp. 137-147) compares it with the Plutarchian version.

Qumran, namely, *The Manual of Discipline* and *The War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*, have a very strong dualistic coloring. The *Manual's* doctrine of the Two Spirits is so close to that of the Avesta (Yasna 30) and other Zoroastrian writings that reading the one immediately reminds of the other. The *Manual* reads as follows:

> "... Before things came into existence He determined the plan of them; ... Now, this God created man to rule the world, and appointed for him two spirits after whose direction he was to walk until the final Inquisition. They are the spirits of truth and peversity. The origin of truth lies in the Fountain of Light, and that of perversity in the Wellspring of Darkness. All who practice righteousness are under the domination of the Prince of Light, and walk in ways of light; whereas all who practice perversity are under the domination of the Angel of Darkness and walk in ways of darkness.... All of the spirits that attend upon him are bent on causing the sons of light to stumble.... It is God that created these spirits of light and darkness and made them the basis of every act, the (instigators) of every deed and the directors of every thought. The one He loves to all eternity, and is ever pleased with its deeds; but any association with the other He abhores, and He hates all its ways to the end of time.... Between the two categories He has set an eternal enmity. Deeds of perversity are an abomination to Truth, while all the ways of Truth are an abomination to perversity; and there is a constant jealous rivalry between their two regimes, for they do not march in accord. Howbeit, God in His inscrutible wisdom has appointed a term for the existence of perversity, and when the time of inquistion comes, He will destroy it for ever. Then truth will emerge triumphant for the world, albeit now and until the time of the final judgement it go sullying itself in the ways of wickedness owing to the domination of perversity. Then, too, God

> Public Prosecutor at the bar of divine justice, until he became thought of as the embodiment of the evil he had to expose, and his office of adversary became his name, Satan."[1]

Later in the same book, discussing the angelology of *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, he adds.,

> "Here in the Testaments Beliar has become a person, who stands over against God, the embodiment of evil as God is of goodness. God is the Lord of Light, and Beliar is the Lord of Darkness...... Moreover, Beliar has under him spirits who obey his will (T. Iss. vii. 7), and apparently the seven arch-spirits of evil, corresponding to the seven archangels (T. Reub. ii. 1f.), belong to his court."[2]

Satan's position is identical with that of Ahriman as against Ohrmazd; and at the end he will be bound (Test. of Levi, XVIII: 12) and thrown into the fire (Test. of Jud. XXVIII:3), just as, at the dawn of the New Age, Ahriman's power will be destroyed, and he will be thrown back into the darkness and gloom (Bundahišn, XXXIV: 23).[3]

The dualistic tendency is even more prominent in the Qumran literature. Two of the most important documents discovered at

---

1- *The Relevance of Apocalyptic*, p. 51.

2- Ibid., p. 63.

3- One may compare the seven *Amešā Spantās* (Bounteous Immortals) and their corresponding evil spirits with the apocalyptic archangels (Uriel, Raphael, Michael, Saragael and Ramael) and archdemons (cf. I Enoch 20:2 ff. where their names and functions are mentioned; and also the Test. of Ruben 2, concerning the Seven Spirits of Deceit).

In the Talmud the parallels are closer. There are angels who are guardians of the wind, water, fire, rain, night, day, animals, men, etc. "There is not a stalk on the earth that has not its angel star (mazzal) "(*Gen. Rabbah* X) is compatable with *Bundahišn* XXVII: 24: "Every single flower is appropriate to an angel." The Talmudic passage is also reminiscent of the idea of *fravašis*.

"Under the impact of present disasters as well through Babylonian and Persian mythology, the Jewish world view was modified along the lines of a pessimistic dualism, though without abandoning the doctrine of creation. This earth, the scene of so much distress and misery, sickness and death, sin and violence; is the habitat of evil spirits with Satan at their head opposing the sovereignty of God."[1]

This dualistic tendancy is the main feature of the Jewish apocalyptic literature. It can be clearly seen in all these writings, particularly in books like *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Test. of Joseph XX:2, Test. Sim. V:3, Test. Naph. II:6, etc.) All the essential ideas of the apocalypses are, in fact, dependent upon it. The doctrine of the "two ages", the idea of the saviour, resurrection, judgment, and the final redemption, out of this context would seem meaningless. The part Satan plays in this drama is as imporant as that of God himself. In fact, it is Satan who renders all these events inevitable. In the Old Testament Satan (Whose name occurs only three times, and in the post-exilic writings_ Job I; Zech. 3:1-9; I Chron. 21:1) is simply the messenger of God and carries out his commands. It is in the apocalyptic writings that he becomes God's rival and enemy. H.H. Rowley writes,

"In the older literature of the Old Testament, angels figure as the messengers of God, but here (in the Book of Daniel) we find the differentiation of their functions, and the attribution of names to them. Elsewhere in the Old Testament we find the Satan, with a defined function, but it must be remembered that at first this was not a proper name, but merely a title defining the function of a member of God's heavenly court. He was the Adversary, a sort of

1- *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, p. 82.

of the New Age, comes the saviour Sošyant, the last son of Zrathuštra. These last millennia are, in fact, the prelude to the coming age of Ohrmazd. At the end Ahriman and his demons are destroyed, the dead are resurrected, the Judgment will take place, and eternal life in eternal bliss will begin.

The antiquity of the myth with its doctrines of the "Two Spirits" cannot be debated. We can find confirmations for it in the Gāthās and the later Avesa (Yasnās 30:3-11, 48:6, 43:12, 35:3, 57:25, etc.) Aristotle refers to *Oromasdes* and *Areimanios*[1], and Theopompus[2], according to Plutarch (*Isis and Osiris*, chapter 47) relates the myth in a version comparable with the versions mentioned above.

From these various versions the following information can be gathered up:

a) The course of the world is predetermined in Ohrmazd's omniscience (*harvisp-ākāsīh*) and according to his divine plan.

b) The present world is invaded by demonic powers, and the power of darkness makes war against the power of light.

c) The demonic power is not eternal and will eventually be destroyed by the power of ligth.

d) The world of creation has to go through two different ages: this age, which is invaded by the powers of evil, and the age to come, which is the ideal kingdom of Ohrmazd, eternal and free from Satanic powers, when everything will be renewed (*frašokereti*).

Now when we turn from the Iranian myth to the apocalypses, we find the same pattern and the same ideas, as if adopted and adapted to the new setting. Rudolf Bultman, describing Jewish life during the time when the apocalypses were being written, says,

1- Cf. A. V. William Jackson, *Zoroastrian Studies*, pp. 29-30, 69, and 159.
2- 4 th century B.C.

Then Ohrmazd chanted the *Ahunvar*, that is, he recited the twenty-one words of the *Yatha ahu vairyo*, and showed to the Destructive Spirit his own final victory, the powerlessness of the Destructive Spirit, the destruction of the demons, the resurrection, the final body, and the freedom of creation from all aggression for ever and ever. When the Destructive Spirit beheld his own powerlessness and the destruction of the demons, he was laid low, swooned, and fell back into the darkness..."[1]

This is the first three thousand years, before the struggle starts. In the second three thansond years, while Ahriman is lying confused in the dark, Ohrmazd gives material shape to his creation which hitherto existed in spiritual form, and assigns archangels (Amešā spantās) to guard various elements in the material world.

The third three thousand years starts with the seventh millennium which is the beginnig of the battle, the earliest history of man, and the intermingling (gumičišn) of the good and the evil. Ohrmazd's creation is assaulted and defiled by the evil spirit and his demonic host. Corruption, disease, death and sin invade the world; reptiles and noxious creatures are spread everywhere.

The last period is the time of the saviours. It starts with the revelation of "the Religion" to Zarathuštra, and at the beginning of each of its millennia one of the posthumous sons of the prophet appears in the world to strengthen the religion and support the good. Finally, at the end of the Old and the beginning

"... he knows what is in the darkness, and the light dwells with him."
And also with the Qumran *Manual of Discipline*, IV, 18-19, "But in His Mysteries of understandig ... God has set an end for the existence of Perversity; and at the time of the Visitation He will destroy it for ever."

1- *Bundahišn*, I: 11-15, translated by R.C.Zaehner in *The Teachings of the Magi*, pp. 37 - 8.

perverse. Ohrmazd created riches, Ahriman poverty.[1]

The orthodox Zoroastrian version of the myth is given, among other Pahlavi sources, in Greater Bundahišn (chapters 1 and 3). Ohrmazd has the realm of eternal light, and Ahriman dwells in eternal darkness. Ahriman comes to the border of the realm of light, sees light, is envious, and desires to destroy it. So he goes back into the darkness and starts fashioning instruments to attack the realm of light. Ohrmazd, who knows the nature of the enemy and his plans, and anticipates the imminent struggle, fashions his whole creation in a spiritual, transcendental state. Then he offers peace; but the adversary rejects it.

"Then Ohrmazd, in his omniscience, knew that if he did not fix a time for battle against him, then Ahriman would do unto his creation even as he had threatened; and the struggle and the mixture would be everlasting; and Ahriman could settle in the mixed state of creation and take it to himself... And Ohrmazd said to the Destructive Spirit, "Fix a time so that by this pact we may extend the battle for nine thousand years." For he knew that by fixing a time in this wise the Destructive Spirit would be made powerless. Then the Destructive Spirit, not seeing the end, agreed to that treaty, just as two men who fight a duel fix a term (saying), "Let us on such a day do battle till night (falls)."

This too did Ohrmazd know in his omniscience, that with these nine thousand years three thousand would pass entirely according to the will of Ohrmazd, three thousand years in mixture would pass according to the will of both Ohrmazd and Ahriman, and that in the last battle the Destructive Spirit would be made powerless and that he himself would save creation from aggression.[2]

1- *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, pp. 207-8.

2- Compare with *Daniel*, 2: 22

and earth. At the end of this period of a thousand years he began to ponder and said to himself: "What use is this sacrifice that I am offering, and will I really have a son called Ohrmazd, or am I taking all this trouble in vain?" And no sooner had this thought occurred to him than both Ohrmazd and Ahriman were conceived_Ohrmazd because of the sacrifice he had offered, and Ahriman because of his doubt. When he realized that there were two sons in the womb, he made a vow saying: "Whichever of the two shall come to me first, him will I make king." Ohrmazd was apprised of his father's thought and revealed it to Ahriman. When Ahriman heard this, he ripped the womb open, emerged, and advanced to his father. Zurvan, seeing him, asked him: "Who art thou?" And he replied: "I am thy son, Ohrmazd." And Zurvan said: "My son is light and fragrant, but thou art dark and stinking." And he wept most bitterly. And as they were talking together, Ohrmazd was born in his turn, light and fragrant; and Zurvan seeing him, knew that it was his son Ohrmazd, for whom he had offered sacrifice. Taking the *barsom* twigs he held in his hands with which he has been sacrificing, he gave them to Ohrmazd and said: "Up till now it is I who have offered thee sacrifice; from now on shalt thou sacrifice to me." But even as Zurvan handed the sacrificial twigs to Ohrmazd, Ahriman drew near and said to him: "Didst thou not vow that whichever of thy sons should come to thee first, to him shouldst thou give the kingdom?" And Zurvan said to him: "O false and wicked one, the kingdom shall be granted thee for nine thousand years, but Ohrmazd have I made a king above thee, and after nine thousand years he will reign and do everything according to his good pleasure." And Ohrmazd created the heavens and the earth and all things that are beautiful and good; but Ahriman created the demons and all that is evil and

> alors des hommes privilégié qui reçoivent la communication première du secret. Cette communication, act souverainement libre de Dieu, est désignée par un mot technique special (*apokalypsis, apokalypteion, phaneroun*).[1]

In what follows I shall attempt to study the concept of *rāz / mystery* in the context of Iranian and Judeo-Christian apocalyptic thought and show that its *rôle* and significance is identical in both settings.

A comparision between some of the main features of the Jewish apocalyptic thought and those of the Iranian religions seems to be necessary here. Both of them are dualistic and deterministic. These two tendencies are very important from our point of view. *Rāz / mystery*, as we shall see, is God's redemptive plan to save His creation from demonic powers. In His omniscience He has designed it at the beginning.

Dualism: The Doctrine of "Two Spirits" and "Two Ages".

In Iranian religions, whether Zurvanism, Zoroastrianism, or Manichaeanism, with their dualistic structure, the doctrine of the "two ages" and the "two spirits" and the eschatological ideas are so closely related and interdependent that the removeal of any one of them makes the others utterly meaningless.

The Zurvanite myth of creation, as R.C. Zaehner summarizes it, is as follows:

> "When nothing existed at all, neither heaven nor earth, the great god Zurvan alone existed, whose name means "fate" or "fortune". He offered sacrifice for a thousand years that perchance he might have a son who should be called Ohrmazd and who would create heaven

1- Art. cit., p. 421.

4- Historical evidence shows that during the postexilic times the Jews have been in close contact with Iranians. Among other facts in this connection, one may mention various biblical satements, Ezra's and Nehemiah's careers in the Iranian court, etc.

5- Their relations have, in this period, been more friendly than otherwise (so much so that Cyrus receives the status of "messiah", i.e. Yehowa's anointed).

6- Iran was a tremendous political power in those times (except for the short interval of the Seleucid rule), and political supremacy usually leads to cultural domination.

7- During this period the emotional life of the Jewish people, because of their disasterous historical situation, was such that they would eagerly embrace an ideology of redemption which could be found in Iranian religions.

The scope of this paper does not allow me to discuss and elaborate the above points fully. But none of them, I think, can seriously be questioned. They provide a desirable ground for the student of the "diffusionist" school to face his opponent of the "internal developement" or "coincidence" theory.

As any unbiased observer may notice, it is not simply the "similarities of notions" which suggest the existence of a flow of ideas from Iran into the Jewish world. There are other factors - historical and psychological - too which should be taken into consideration.

Apocalypse is the revelation of *mystery*. These two notions stand in close relation to each other. In this connection D. Deden writes,

> "Dans sa phase initiale, peut-on dire, le mystère est exclusivement en Dieu et unconnu à tout autre, non seulement aux hommes, mais même aux Puissance (I *Cor.*, II.8; cf. *Eph.*, II, 10). Dieu se choisit

In fact, all these new trends bear striking similarities to the main concepts of Iranian religions. How far the latter have been influential in the appearance and growth of these ideas is a question which has been hotly debated by western scholars, and has received answers in various degrees of negation or affirmation.[1] The controversy, however, has made the problem complicated. But the following facts, if taken into consideration, may lead us to a better understanding of the question:

1- The appearance of certain ideas (mostly dualistic, apocalyptic and eschatological) and their developement within a particular period of the history Jewish thought is so sudden and abrupt that the presence of a foreign factor becomes highly probable.

2- Their similarities to the basic features of Iranian religions is striking.

3- When Persian loan - words such as *rāz* (which is being dealt with in this paper), *nahcir* (= hunt, in *The War Scroll 1:10, 13, etc.*)[2], *šināb* (*The Hymn Scroll III: 29*)[3], judicial terms in the Talmud (such as *vāvariyān* and *prsišmng* i. e. pursišnāma)[4], names of demons such as Ašmodeus (in the *Book of Tobit* 3:8-17) and Ariman (in the Talmud, Baba Batra 73[b]), some of which have evident religious connotations, find their ways into the Jewish literature, why should one try to deny the introduction of certain ideas from the same sources? As professor R.N. Frye says, "The adoption of foreign words indicates that with the words often ideas and conceptions also have been borrowed."[5]

1- Cf. J. Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, 68-69.

2- Cf. J.P.de Menasce, in *Vetus Testamentum*, 6 (1956), 213 ff.

3- Cf. J.P.de Menasce, "Un mot Iranien dans les hymnes", *Revue de Qumran*, 1 (1958), 133-4.

4- Referred to by Prof R.N. Frye in an unpublished paper, titled "Iran and Israel". Cf. Babylonian Talmud, Erubim 62.

5- *Ibid.*

strength of their sway over the minds of the Jewish people. D.S. Russell writes,

> "The evidence points rather to the fact that apocalyptic was a fairly strong current in the mainstream of Judaism in the years immediately before and after the beginning of Christian era. ... Reference in the Church Fathers and in later rabbinic writings confirms the widespread influence of apocalyptic and suggests that those apocalyptic books now extant are only a fraction of what must have been at one time a very considerable literature. The discovery of the library at Qumran with its profusion of the apocalyptic type of literature is further graphic indication of the significant part played by apocalyptic during this whole period."[1]

These writings are distinct from the Jewish canonical books in form and spirit, and though they have not been regarded as Scripture (Excepting the O.T. *Book of Daniel* and the N.T. *Revelation*), their influence on the later developments of the Jewish religious life and their significance in the formation of the Christian thought and creed can hardly be exaggerated. In this connection R.H. Charles writes,

> "No attempt to study Christianity in its origins can dispense with a knowledge of this literature. ... Christianity came forth from the bosom of Pharisaic Judaism, and in apocalyptic literature this form of Judaism found its essential utterances. ... Thus Jewish apocalypses not only supply a history of religious belief in the two pre-Christian centuries, but they also fill up the otherwise unavoidable gap in the history of Jewish thought, and constitute the living link between the prophetic theachings and ideals of the Old Testament and their fulfilment in Christianity."[2]

1- *The Method and Message of the Apocalyptic*, pp. 28-29.

2- Quoted in H.T. Andrews, *An Introduction to the Apocryphal Books*, p. 52.

of David, was appointed governor of Jerusalem by the king of Iran, and later, during the Maccabaean revolt, the nation's hope for freedom rose to the highest point; but soon, as the *Psalms of Solomon* 17:6-9 reflect, a dark despair again fell on the soul of the people.

The prophecies of the prophets had failed. For the Jews the present had nothing but suffering and humiliation. They could only look into the past and remember the glorious days of Moses, /Solomon and David, or project their hopes into the future and wait for the coming of a miraculous hand to destroy the evil powers and establish the Kingdom of God.

It is in this period, and under the present disasters, that a new *genre* of literature starts growing within certain Jewish circles and new ideas, different from those of earlier times, take hold of the people's mind.

The Davidic king who, in the earlier times, was expected to come as a mighty warrior, set his throne in Jerusalem and destroy the enemies of Israel, now becomes the supernatural and eschatological Messiah, the agent of redemption, who will appear at the end of the days to inaugurate the new age.[1] The end is near. The dead will be resurrected and judged. The righteous will receive eternal life and bliss, the ungodly will be burnt in hell. This earth is inhabited and dominated by Satan and his demonic powers, and the present age of misery, sin and death is his age. But the powers of darkness and evil are not lasting. They will be destroyed by the powers of light, and the eternal Kingdom of God will be established in the age to come.

The abundance and spread of the writings dealing with these ideas during the period of subjugation show the extent and

1- Compare Ps. 2:9 with, for example, Ps. Sol. 17:27-39.

Persian loan-word *rāz* (borrowed into the biblical Hebrew and Aramaic) has not received the attention it deserves.

Why *rāz*? Was the content of the word so new or so strange that it could not be detached from its form? Was it a fad to use Persian words for religious concepts? Was it merely a coincidence?

The significance of the concept in Judaism (and later in Christianity) is so great that we can not ascribe this word-borrowing to a mere coincidence. Nor can it be an unconscious adoption. Words have meanings. Ideas may travel without their lingual forms, but the latter always carry all or most of their contents with them.

In the Septuagint, *mystêrion* (as the Greek translation of *rāz*) occurs only in the postexilic books[1]; and, as we shall see, it is of especial significance in the apocalyptic writings.[2] Therefore, I think, a few words about the appearance and growth of certain ideas in postexilic Judaism, their background and their relation to Iranian religious concepts may throw some light on the question we are discussing.

After the Babylonian exile the Jewish nation had virtually lost her independent existence and, except for brief intervals during the Persian domination and the Maccabaean period, she was facing intolerance and suffering persecution. But at the same time there was a hope among them that God will not leave His people in the hands of the enemies and that their bondage will come to an end. They were assured that their glorious past will be restored under a Davidic kingdom.[3] First, when Zerubbabel, a descendant

---

← Footnote 3 on the same page. Also C.F.D. Moule's article in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, 1962, p. 479.

1- Cf. R.E. Brown, *ibid.*, p. 417.

2- Including those of the Qumran sect.

3-Cf. Isa. XI: 1 ff., Mic. V: 2 ff., Jer. XXIII: 5 ff.

F. Mojtabāi

THE IRANIAN BACKGROUND OF THE JUDEO-CHRISTIAN CONCEPT OF RĀZ / MYSTERION

The Judeo-Christian concept of *mystêrion* has been studied by several scholars either in its relation to the Greek mystery religions[1] or as an idea which rose and developed out of a "purely Semitic background".[2]

In this paper I want to suggest another possibility which calls for careful consideration.

The fact that the word *mystêrion* itself in the Septuagint is, so far as the original texts show[3], the Greek translation of the

---

1- Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig, 1927; and Ch. Guignebert, *Quelque remarque sur la perfection (telciosis) et ses voies dans le mystère paulinien*, Rev. Hist. Phil. Rel. 8, 1928, pp. 412-429.
In 1936 D.Deden regrets that "la position actuelle du problem n'a guère changè depuis vingt-cinq ans"; and gives reference to H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery-Religions*, dans Exp., t.3, 1912, p.289 ss. et A. Schweitzer, *Die Mystic des Apostels Paulus*, Tubingue, 1930, p. 27 ss. Cf. his article, *Le "Mystère" Paulinien*, in Ephemerides Theologicae Lovanienses, 13, 1936, p. 405.

2- Cf. D. Deden, *ibid.*; and also R.E. Brown's articles, *The Semitic Background of the New Testament Mysterion*, part I, *Biblica* 39, 1958, pp. 426-448; part II, *Biblica* 40, 1959, pp. 70-87; and *The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery"*, The Catholic Biblical Quarterly, vol. 20, 1958, pp. 417-443.

3- Cf. R.E. Brown, "The Pre-Christian Semitic Concept of "Mystery", p. 417, and →

Mihr - O - dād - O - Bahār

(Memorial Volume of Dr. Mehrdād Bahār)

Editor: Ameer Kavous Balazadeh

ISBN: 964-6278-28-0 شابک: ۹۶۴-۶۲۷۸-۲۸-۰

قیمت ۱۵۰۰ تومان